FILOSOFIA

Diferencia y repetición

Gilles Deleuze

Amorrortu/*editores*

Diferencia y repetición

De Gilles Deleuze en esta editorial

Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel

Diferencia y repetición

Gilles Deleuze

Amorrortu editores

Biblioteca de filosofía
Différence et répétition, Gilles Deleuze
© Presses Universitaires de France, 1968
Traducción, María Silvia Delpy y Hugo Beccacece

Unica edición en castellano autorizada por *Presses Universitaires de France* (PUF), París, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723. © Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S. A., Paraguay 1225, 7º piso (1057) Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 950-518-361-5
ISBN 2-13-045516-6, París, edición original

120 DEL
Deleuze, Gilles
Diferencia y repetición.- 1a ed.- Buenos Aires : Amorrortu, 2002.
464 p. ; 23x14 cm.- (Filosofía)

Traducción de: María Silvia Delpy y Hugo Beccacece

ISBN 950-518-361-5

I. Título - 1. Epistemología

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en mayo de 2002.

Indice general

15 Prefacio

21 *Introducción. Repetición y diferencia*

21 Repetición y generalidad: primera distinción desde el punto de vista de las conductas, 21. Los dos órdenes de la generalidad: semejanza e igualdad, 23. Segunda distinción desde el punto de vista de la ley, 24. Repetición, ley de la naturaleza y ley moral, 25.

Programa de una filosofía de la repetición según Kierkegaard, Nietzsche, Péguy, 27. El verdadero movimiento, el teatro y la representación, 31.

Repetición y generalidad: tercera distinción desde el punto de vista del concepto, 36. La comprensión del concepto y el fenómeno del «bloqueo», 36. Los tres casos de «bloqueo natural» y la repetición: conceptos nominales, conceptos de la Naturaleza, conceptos de la libertad, 37.

La repetición no se explica por la identidad del concepto; tampoco por una condición solamente negativa, 42. Las funciones del «instinto de muerte»: la repetición en su relación con la diferencia, y como exigiendo un principio positivo (ejemplos de los conceptos de la libertad), 43.

Las dos repeticiones: por identidad del concepto y condición negativa; por diferencia y exceso de la Idea (ejemplos de los conceptos naturales y nominales), 47. Lo desnudo y lo vestido en la repetición, 53.

Diferencia conceptual y diferencia sin concepto, 57. Pero el concepto de la diferencia (Idea) no se reduce a una diferencia conceptual, no más de lo que la esencia positiva de la repetición se reduce a una diferencia sin concepto, 58.

61 *1. La diferencia en sí misma*

La diferencia y el fondo oscuro, 61. ¿Hay que representar la diferencia? Los cuatro aspectos de la representación (cuádruple raíz), 63. El momento feliz, la diferencia, lo Grande y lo Pequeño, 63.

Diferencia conceptual: la mayor y la mejor, 64. La lógica de la diferencia según Aristóteles, y la confusión entre el concepto de la diferencia y la diferencia conceptual, 66. Diferencia específica y diferencia genérica, 67. Los cuatro aspectos, o la subordinación de la diferencia: identidad del concepto, analogía del juicio, oposición de los predicados, semejanza de la percepción, 69. La diferencia y la *representación orgánica*, 70.

Univocidad y diferencia, 72. Los dos tipos de distribución, 73. Imposibilidad de conciliar la univocidad y la analogía, 75. Los momentos de la univocidad: Escoto, Spinoza, Nietzsche, 77. La repetición en el eterno retorno define la univocidad del ser, 80.

La diferencia y la *representación órgica* (lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño), 80. El fundamento como razón, 81. Lógica y ontología de la diferencia según Hegel: la contradicción, 84. Lógica y ontología de la diferencia según Leibniz: la vice-dicción (continuidad e indiscernibles), 85. Cómo la representación órgica o infinita de la diferencia no escapa a los cuatro aspectos precedentes, 90.

La diferencia, la afirmación y la negación, 92. La ilusión de lo negativo, 95. La eliminación de lo negativo y el eterno retorno, 98.

Lógica y ontología de la diferencia según Platón, 105. Las figuras del método de la división: los pretendientes, la prueba-fundamento, las preguntas-problema, el (no)-ser y el estatuto de lo negativo, 106.

Lo que es decisivo en el problema de la diferencia: el simulacro, la resistencia del simulacro, 114.

119 *2. La repetición para sí misma*

La repetición: algo cambia, 119. *Primera síntesis del tiempo:* el presente viviente, 120. Hábito, síntesis pasiva,

contracción, contemplación, 123. El problema del hábito, 124.

Segunda síntesis del tiempo: el pasado puro, 132. La Memoria, el pasado puro y la representación de los presentes, 133. Las cuatro paradojas del pasado, 135. La repetición en el hábito y en la memoria, 137. Repetición material y espiritual, 139.

Cogito cartesiano y cogito kantiano, 141. Lo indeterminado, la determinación, lo determinable, 142. El Yo fisurado, el yo pasivo y la forma de vida del tiempo, 142. Insuficiencia de la memoria: la *tercera síntesis del tiempo*, 145. Forma, orden, conjunto y serie del tiempo, 146. La repetición en tercera síntesis: su condición por defecto, su agente de metamorfosis, su carácter incondicionado, 147. Lo trágico y lo cómico, la historia, la fe, desde el punto de vista de la repetición en el eterno retorno, 149.

La repetición y el inconsciente: Más allá del principio de placer, 154. La primera síntesis y el vínculo: Habitus, 155. Segunda síntesis: los objetos virtuales y el pasado, 158. Eros y Mnemosine, 163. Repetición, desplazamiento y enmascaramiento: la diferencia, 164. Consecuencias para la naturaleza del inconsciente; inconsciente serial, diferencial y cuestionante, 168. Hacia la tercera síntesis o el tercer «más allá»: el yo narcisista, el instinto de muerte y la forma vacía del tiempo, 174. Instinto de muerte, oposición y repetición material, 175. Instinto de muerte y repetición en el eterno retorno, 176.

Semejanza y diferencia, 182. ¿Qué es un sistema?, 184. El precursor sombrío y el «diferenciante», 186. El sistema literario, 188. El fantasma o simulacro y las tres figuras de lo idéntico con relación a la diferencia, 192.

La verdadera motivación del platonismo está en el problema del simulacro, 196. Simulacro y repetición en el eterno retorno, 197.

201 *3. La imagen del pensamiento*

El problema de los presupuestos en filosofía, 201. Primer postulado: el principio de la *cogitatio natura universalis*, 204.

Segundo postulado: el ideal del sentido común, 206. El pensamiento y la *doxa*, 206. Tercer postulado: el modelo del reconocimiento, 208. Ambigüedad de la Crítica kantiana, 211. Cuarto postulado: el elemento de la representación, 213.

Teoría diferencial de las facultades, 214. El uso discordante de las facultades: violencia y límite de cada una, 215. Ambigüedad del platonismo, 218. Pensar: su génesis en el pensamiento, 220.

Quinto postulado: lo «negativo» del error, 227. Problema de la necedad, 231.

Sexto postulado: el privilegio de la designación, 234. Sentido y proposición, 236. Las paradojas del sentido, 237. Sentido y problema, 239. Séptimo postulado: la modalidad de las soluciones, 242. La ilusión de las soluciones en la doctrina de la verdad, 244. Importancia ontológica y epistemológica de la categoría de problema, 247.

Octavo postulado: el resultado del saber, 251. ¿Qué significa «aprender»?, 252. Recapitulación de los postulados como obstáculos a una filosofía de la diferencia y de la repetición, 254.

257 *4. Síntesis ideal de la diferencia*

La idea como instancia problemática, 257. Indeterminada, determinable y determinación: la diferencia, 259.

La diferencial, 260. La cuantitabilidad y el principio de determinabilidad, 261. La cualitabilidad y el principio de determinación recíproca, 263. La potencialidad y el principio de determinación completa (la forma serial), 266.

Inutilidad de lo infinitamente pequeño en el cálculo diferencial, 269. Diferencial y problemática, 273. Teoría de los problemas: dialéctica y ciencia, 275.

Idea y multiplicidad, 276. Las estructuras: sus criterios, los tipos de Ideas, 279. El procedimiento de la vice-dicción: lo singular y lo regular, lo notable y lo ordinario, 287.

La Idea y la teoría diferencial de las facultades, 289. Problema y pregunta, 294. Los imperativos y el juego, 298.

La Idea y la repetición, 302. La repetición, la singularidad y lo ordinario, 303. La ilusión de lo negativo, 305. Diferencia, negación y oposición, 306. Génesis de lo negativo, 310.

Idea y virtualidad, 314. La realidad de lo virtual: *ens omni modo*. . ., 315. Diferenciación [différen*t*iation] y diferenciación [différen*c*iation]; las dos mitades del objeto, 315. Los dos aspectos de cada mitad, 317. La distinción entre lo virtual y lo posible, 319. El inconsciente diferencial; lo distinto-oscuro, 321.

La diferenciación como proceso de actualización de la Idea, 322. Los dinamismos o dramas, 325. Universalidad de la dramatización, 329. La noción compleja de diferen $\frac{t}{c}$ iación, 331.

333 *5. Síntesis asimétrica de lo sensible*

La diferencia y lo diverso, 333. Diferencia e intensidad, 334.

La anulación de la diferencia, 335. Buen sentido y sentido común, 336. La diferencia y la paradoja, 340.

Intensidad, cualidad, extensión: la ilusión de la anulación, 341. La profundidad o *spatium*, 344.

Primer carácter de la intensidad: lo desigual en sí, 347. Papel de lo desigual en el número, 348. Segundo carácter: afirmar la diferencia, 350. La ilusión de lo negativo, 351. El ser de lo sensible, 353. Tercer carácter: la implicación, 355. Diferencia de naturaleza y diferencia de grado, 356. La energía y el eterno retorno, 359. La repetición en el eterno retorno no es ni cualitativa ni extensiva, sino intensiva, 360.

Intensidad y diferencial, 365. Papel de la individuación en la actualización de la Idea, 367. Individuación y diferenciación, 368. La individuación es intensiva, 369. Diferencia individual y diferencia individuante, 373. «Perplicación», «implicación», «explicación», 375.

Evolución de los sistemas, 379. Los centros de envolvimiento, 380. Factores individuantes, Yo [Je] y Yo [Moi], 382. Naturaleza y función del otro [autrui] en los sistemas psíquicos, 386.

389 *Conclusión. Diferencia y repetición*

Crítica de la representación, 389. Inutilidad de la alternativa finito-infinito, 391. Identidad, semejanza, oposición y analogía: cómo traicionan la diferencia (las cuatro ilusiones), 394. Pero cómo ellas traicionan también la repetición, 399.

El fundamento como razón: sus tres sentidos, 402. Del fundamento al sin fondo, 405. Individuaciones impersonales y singularidades preindividuales, 408.

El simulacro, 409. Teoría de las Ideas y de los problemas, 411. Otro [Autrui], 414. Los dos tipos de juego: sus caracteres, 416. Crítica de las categorías, 419.

La repetición, lo idéntico y lo negativo, 421. Las dos repeticiones, 423. Patología y arte, estereotipia y estribillo: el arte como lugar de coexistencia de todas las repeticiones, 427. Hacia una tercera repetición, ontológica, 435.

La forma del tiempo y las tres repeticiones, 432. Fuerza selectiva de la tercera: el eterno retorno y Nietzsche (los simulacros), 435. Lo que no vuelve, 437. Los tres sentidos de lo Mismo: la ontología, la ilusión y el error, 441. Analogía del ser y representación, univocidad del ser y repetición, 443.

447 Bibliografía. Indice de autores y temas

Prefacio

Las debilidades de un libro son a menudo la contrapartida de intenciones vacías que no se han sabido cumplir. En tal sentido, una declaración de intenciones es prueba de una real modestia con respecto al libro ideal. Suele afirmarse que los prefacios no sólo deben ser leídos al final. A la inversa, las conclusiones deben ser leídas al comienzo; esto es válido para nuestro libro, en el que la conclusión podría volver inútil la lectura del resto.

El tema aquí tratado se encuentra, sin duda alguna, en la atmósfera de nuestro tiempo. Sus signos pueden ser detectados: la orientación cada vez más acentuada de Heidegger hacia una filosofía de la Diferencia ontológica; el ejercicio del estructuralismo, basado en una distribución de caracteres diferenciales en un espacio de coexistencia; el arte de la novela contemporánea, que gira en torno de la diferencia y de la repetición, no sólo en su reflexión más abstracta sino también en sus técnicas efectivas; el descubrimiento, en toda clase de campos, de un poder propio de repetición, que sería tanto la del inconsciente como la del lenguaje y del arte. Todos estos signos pueden ser atribuidos a un anti-hegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico. El primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia. Todas

las identidades sólo son simuladas, producidas como un «efecto» óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y de la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo.

La índole de nuestra vida moderna es tal que, cuando nos encontramos frente a las repeticiones más mecánicas, más estereotipadas, fuera y dentro de nosotros, no dejamos de extraer de ellas pequeñas diferencias, variantes y modificaciones. A la inversa, repeticiones secretas, disfrazadas y ocultas, animadas por el perpetuo desplazamiento de una diferencia, restituyen dentro y fuera de nosotros repeticiones puras, mecánicas y estereotipadas. En el simulacro, la repetición se refiere ya a repeticiones, y la diferencia, a diferencias. Lo que se repite son repeticiones y lo que se diferencia es el diferenciante. La tarea de la vida consiste en hacer coexistir todas las repeticiones en un espacio donde se distribuye la diferencia. En el origen de este libro hay dos direcciones de investigación: la primera atañe a un concepto de la diferencia sin negación, precisamente porque la diferencia, no estando subordinada a lo idéntico, no llegaría o «no tendría por qué llegar» hasta la oposición y la contradicción; la segunda se refiere a un concepto de la repetición, que, como las repeticiones físicas, mecánicas o puras (repetición de lo Mismo), encontrarían su razón en las estructuras más profundas de una repetición oculta en la que se disfraza y se desplaza un «diferencial». Ambas investigaciones se han unido espontáneamente, porque *estos conceptos de una diferencia pura y de una repetición compleja* parecían reunirse y confundirse en todos los casos. A la diferencia y el descentramiento perpetuos de la diferencia, corresponden estrechamente un desplazamiento y un disfraz en la repetición.

Existen muchos peligros que podrían invocarse con relación a las diferencias puras, liberadas de lo idéntico, independizadas de lo negativo. El mayor consiste en caer en las representaciones del alma bella: nada más que diferencias, conciliables y confederables, lejos de las luchas sangrientas. El alma bella dice: somos diferentes, pero no opuestos. . . Y la *noción de problema*, que —según veremos— se encuentra

ligada a la de diferencia, parece nutrir también los estados de un alma bella: sólo interesan los problemas y las preguntas... Sin embargo, creemos que los problemas, cuando alcanzan el grado de *positividad* que les es propio, y cuando la diferencia se convierte en el objeto de una afirmación correspondiente, liberan una potencia de agresión y de selección que destruye al alma bella, destituyéndola de su identidad misma y quebrantando su buena voluntad. Lo problemático y lo diferencial determinan luchas o destrucciones con respecto a las cuales las de lo negativo no son más que apariencias, y los deseos del alma bella, más que otras tantas mistificaciones tomadas de la apariencia. No es tarea del simulacro ser una copia, sino dar por tierra con todas las copias, haciendo lo mismo *también* con los modelos: todo pensamiento se convierte en una agresión.

Un libro de filosofía debe ser, por un lado, una especie muy particular de novela policial, y por otro, una suerte de ciencia ficción. Con novela policial queremos decir que los conceptos deben intervenir, con una zona de presencia, para resolver una situación local. Ellos mismos cambian con los problemas. Tienen esferas de influencia, donde actúan, lo veremos, en relación con «dramas» y por intermedio de una cierta «crueldad». Deben poseer, entre sí, una coherencia, pero esta coherencia no debe provenir de ellos: deben recibirla desde otra parte.

Tal el secreto del empirismo. El empirismo no es, en absoluto, una reacción contra los conceptos, ni un simple llamado a la experiencia vivida. Intenta, por el contrario, la más alocada creación de conceptos a la que jamás se haya asistido. El empirismo es el misticismo del concepto y, al mismo tiempo, su matematismo. Pero, precisamente, trata el concepto como objeto de un encuentro, como un aquí-ahora, o más bien como un *Erewhon* del cual brotan, inagotables, los «aquí» y los «ahora», siempre nuevos, con otra forma de distribución. Sólo el empirista puede decir: los conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los «predicados antropológicos». Hago, rehago y deshago mis conceptos a partir de un horizonte móvil, de un centro siempre descentrado, de una periferia siempre desplazada que los repite y diferencia. Corresponde a la filosofía moderna superar la alternativa temporal-intemporal, histórico-eterno, particular-universal. Después

de Nietzsche descubrimos lo intempestivo como más profundo que el tiempo y la eternidad: la filosofía no es ni filosofía de la historia ni filosofía de lo eterno, sino intempestiva, siempre y exclusivamente intempestiva, es decir, «en contra de este tiempo, a favor, lo espero, de un tiempo por venir». Después de Samuel Butler, descubrimos el *Erewhon*, como significando al mismo tiempo el «en ninguna parte» originario y el «aquí-ahora» desplazado, modificado, disfrazado, recreado siempre. Ni particularidades empíricas, ni universal abstracto: Cogito para un yo disuelto. Creemos en un mundo donde las individuaciones son impersonales, y las singularidades, preindividuales: el esplendor del «SE». De allí el aspecto de ciencia ficción que deriva necesariamente de ese *Erewhon*. Lo que este libro hubiera debido mostrar es, entonces, la aproximación de una coherencia que no es ni la nuestra, la del hombre, ni la de Dios o del mundo. En este sentido hubiera debido ser un libro apocalíptico (el tercer tiempo en la serie del tiempo).

Ciencia ficción también en otro sentido, en el que las debilidades resaltan. ¿Cómo hacer para escribir si no es sobre lo que no se sabe, o lo que se sabe mal? Es acerca de esto, necesariamente, que imaginamos tener algo que decir. Sólo escribimos en la extremidad de nuestro saber, en ese punto extremo que separa nuestro saber y nuestra ignorancia, *y que hace pasar el uno dentro de la otra.* Sólo así nos decidimos a escribir. Colmar la ignorancia es postergar la escritura hasta mañana, o más bien volverla imposible. Tal vez la escritura mantenga con el silencio una relación mucho más amenazante que la que se dice mantiene con la muerte. Hemos hablado de ciencia en una forma que, bien lo sentimos, por desdicha no es científica.

No está lejos el día en que ya no será posible escribir un libro de filosofía como es usual desde hace tanto tiempo: «¡Ah! el viejo estilo. . .». La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y debe ser proseguida hoy relacionándola con la renovación de algunas otras artes, como el teatro o el cine. En este sentido, podemos desde ahora plantear el interrogante de la utilización de la historia de la filosofía. Nos parece que la historia de la filosofía debe desempeñar un papel bastante análogo al de un *collage* en una pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma. Sería necesario que la

exposición, en historia de la filosofía, actúe como un verdadero doble y contenga la modificación máxima propia del doble. (Imaginamos un Hegel *filosóficamente* barbudo, un Marx *filosóficamente* lampiño con las mismas razones que una Gioconda bigotuda.) Habría que llegar a redactar un libro real de la filosofía pasada como si fuese un libro imaginario y fingido. Es bien sabido que Borges descuella en el comentario de libros imaginarios. Pero va más allá cuando considera un libro real, por ejemplo *Don Quijote*, como si fuera un libro imaginario, reproducido por un autor imaginario, Pierre Ménard, a quien a su vez considera real. Entonces, la repetición más exacta, la más estricta, tiene como correlato el máximo de diferencia («El texto de Cervantes y el de Ménard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. . .»). Las exposiciones de historia de la filosofía deben representar una suerte de cámara lenta, de cristalización o de inmovilización del texto: *no sólo* del texto al cual se refieren, *sino también* del texto en el cual se insertan. De este modo, tienen una existencia doble y, como doble ideal, la pura repetición del texto antiguo y del texto actual *el uno dentro del otro*. Tal el motivo por el cual hemos tenido, a veces, que integrar las notas históricas en nuestro texto mismo, para poder, así, acercarnos a esta doble existencia.

Introducción. Repetición y diferencia

La repetición no es la generalidad. La repetición debe distinguirse de la generalidad de varias maneras. Toda fórmula que implique su confusión resulta enojosa: así, cuando decimos que dos cosas se parecen como dos gotas de agua; o cuando damos idéntico sentido a «no hay ciencia más que de lo general» y «no hay ciencia más que de lo que se repite». Existe una diferencia de naturaleza entre la repetición y la semejanza, una diferencia incluso extrema.

La generalidad presenta dos grandes órdenes: el orden cualitativo de las semejanzas y el orden cuantitativo de las equivalencias. Los ciclos y las igualdades son sus símbolos. Pero, de todos modos, la generalidad expresa un punto de vista según el cual un término puede ser cambiado por otro, puede reemplazar a otro. El intercambio o la sustitución de los particulares define nuestra conducta con respecto a la generalidad. Por tal motivo, los empiristas no se equivocan cuando presentan la idea general como una idea particular en sí misma, con la condición de agregarle la presunción de poder reemplazarla por cualquier otra idea particular que se le asemeje en relación con una palabra. Por el contrario, vemos bien que la repetición no es una conducta necesaria y fundamentada más que con respecto a lo que no puede ser reemplazado. La repetición como conducta y como punto de vista concierne a una singularidad no intercambiable, insustituible. Los reflejos, los ecos, los dobles, las almas no pertenecen al campo de la semejanza o de la equivalencia; y así como no hay sustitución posible entre los gemelos, no existe la posibilidad de intercambiar la propia alma. Si el intercambio es el criterio de la generalidad, el robo y el don son los de la repetición. Hay, pues, entre ambos, una diferencia económica.

Repetir es comportarse, pero con respecto a algo único o singular, que no tiene algo semejante o equivalente. Y, tal

vez, esta repetición como conducta externa se hace eco, por su cuenta, de una vibración más secreta, de una repetición interior y más profunda en lo singular que la anima. La fiesta no tiene otra paradoja aparente: repetir un «irrecomenzable». No es agregar una segunda y una tercera vez a la primera, sino elevar la primera vez a la «enésima» potencia. Desde este punto de vista de la potencia, la repetición se invierte al interiorizarse; como dice Péguy, no es la fiesta de la Federación la que conmemora o representa la toma de la Bastilla: es la toma de la Bastilla la que festeja y repite por anticipado todas las Federaciones; o bien, es el primer nenúfar de Monet quien repite todos los demás.[1] Se oponen, pues, la generalidad como generalidad de lo particular, y la repetición como universalidad de lo singular. Se repite una obra de arte como singularidad sin concepto, y no es casual que un poema deba ser aprendido de memoria.* La cabeza es el órgano de los intercambios, pero el corazón, el órgano amoroso de la repetición. (Es cierto que la repetición le concierne también a la cabeza, pero precisamente por ser su terror o su paradoja.) Pius Servien distinguía con razón dos lenguajes: el lenguaje de las ciencias, dominado por el símbolo de igualdad, y en el que cada término puede ser reemplazado por otros, y el lenguaje lírico, cada uno de cuyos términos, irreemplazables, no puede ser sino repetido.[2] Siempre es posible «representar» la repetición como una semejanza extrema o una equivalencia perfecta. Pero el hecho de que se pase por grados de una cosa a otra, no obsta para que medie una diferencia de naturaleza entre ambas.

Por otra parte, la generalidad pertenece al orden de las leyes. Pero la ley sólo determina la semejanza de los sujetos sometidos a ella, y su equivalencia con términos que ella designa. Lejos de fundar la repetición, la ley muestra más bien cómo la repetición sería imposible para puros sujetos de la ley —los particulares—. Los condena a cambiar. Forma vacía de la diferencia, forma invariable de la variación, la ley exige que sus sujetos no cumplan con ella más que al

[1] Cf. Charles Péguy, *Clio*, 1917 (NRF, 33ª ed.), pág. 45, pág. 114.

* Aprender de memoria es, en francés, *apprendre par coeur* (*coeur*: corazón). Este párrafo cobra sentido en la semántica de la lengua francesa. (*N. de los T.*)

[2] Pius Servien, *Principes d'esthétique* (Boivin, 1935), págs. 3-5; *Science et poésie* (Flammarion, 1947), págs. 44-7.

precio de sus propios cambios. En los términos designados por la ley, existen sin duda tantas constantes como variables, y, en la naturaleza, tantas permanencias y perseveraciones como flujos y variaciones. Pero tampoco una perseveración configura una repetición. Las constantes de una ley son, a su vez, las variables de una ley más general, así como las rocas más duras se convierten en materias blandas y fluidas en la escala geológica de un millón de años. Y, en cada nivel, a través de la confrontación con grandes objetos permanentes de la naturaleza, un sujeto de la ley experimenta su propia impotencia para repetir y descubre que esta impotencia ya está comprendida en el objeto, reflejada en el objeto permanente en el que lee su condenación. La ley reúne el fluir de las aguas con la permanencia del río. Sobre Watteau, Elie Faure dice lo siguiente: «Había situado lo que es más pasajero en lo que nuestra mirada reconoce como más permanente: el espacio y los grandes bosques». Tal el método del siglo XVIII. Wolmar, en *La nueva Eloísa*, lo había convertido en sistema: la imposibilidad de la repetición, el cambio como condición general al cual la ley de la Naturaleza parece condenar a todas las criaturas particulares, era aprehendido con referencia a términos fijos (ellos mismos sin duda variables con relación a otras permanencias, en función de otras leyes más generales). Tal el sentido del bosquecillo, de la gruta, del objeto «sagrado». Saint-Preux se entera de que no puede repetir, no sólo en virtud de sus cambios y de los de Julie, sino de las grandes permanencias de la naturaleza, que adquieren un valor simbólico y no por ello dejan de excluirlo de una verdadera repetición. Si la repetición es posible, pertenece más al campo del milagro que al de la ley. Está contra la ley: contra la forma semejante y el contenido equivalente de la ley. Si la repetición puede ser hallada, aun en la naturaleza, lo es en nombre de una potencia que se afirma contra la ley, que trabaja por debajo de las leyes, que puede ser superior a ellas. Si la repetición existe, expresa al mismo tiempo una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un elemento notable contra lo ordinario, una instantaneidad contra la variación, una eternidad contra la permanencia. Desde todo punto de vista, la repetición es la transgresión. Pone la ley en tela de juicio, denuncia su carácter nominal o general, en favor de una realidad más profunda y más artista.

Sin embargo, parece difícil negar toda relación entre la repetición y la ley desde el punto de vista de la experimentación científica en sí. Pero debemos preguntar cuáles son las condiciones en que la experimentación asegura una repetición. Los fenómenos de la naturaleza se producen al aire libre, siendo posible toda inferencia en vastos ciclos de semejanza: en este sentido todo reacciona sobre todo y todo se asemeja a todo (semejanza de lo diverso consigo mismo). Pero la experimentación constituye medios relativamente cerrados, en los cuales definimos un fenómeno en función de un pequeño número de factores seleccionados (dos como mínimo; por ejemplo, el espacio y el tiempo para el movimiento de un cuerpo en general en el vacío). No cabe, entonces, interrogarse acerca de la aplicación de las matemáticas a la física: la física es inmediatamente matemática, puesto que los factores retenidos o los medios cerrados constituyen por eso mismo sistemas de coordenadas geométricas. En estas circunstancias, el fenómeno aparece necesariamente como *igual* a una cierta relación cuantitativa entre factores seleccionados. Se trata, pues, en la experimentación, de sustituir un orden de generalidad por otro: un orden de semejanza por otro de igualdad. Se deshacen las semejanzas con el fin de descubrir una igualdad que permita identificar un fenómeno en las condiciones particulares de la experimentación. En este caso, la repetición sólo aparece en el paso de un orden de generalidad a otro, aflorando con motivo de ese paso, merced a él. Es como si la repetición surgiese en un instante, entre las dos generalidades, bajo dos generalidades. Pero, también aquí, se corre el riesgo de considerar como diferencia de grado lo que difiere por naturaleza. Pues la generalidad no representa y no supone más que una repetición hipotética: dadas las mismas circunstancias, entonces... Esta fórmula significa lo siguiente: en totalidades semejantes siempre será posible retener y seleccionar factores idénticos que representan el ser-igual del fenómeno. Pero de este modo, no se dan cuenta ni de lo que plantea la repetición ni de lo que hay de categórico o de lo que vale, por derecho, en la repetición (lo que vale por derecho es «n» veces como potencia de una sola vez, sin que sea necesario pasar por una segunda, una tercera vez). En su esencia, la repetición remite a una potencia singular que difiere por natura-

leza de la generalidad, aun cuando aproveche, para poder mostrarse, del paso artificial de un orden general al otro.

El error «estoico» consiste precisamente en esperar la repetición de la ley de naturaleza. El sabio debe convertirse en virtuoso; el sueño de hallar una ley que haga posible la repetición ingresa en el dominio de la ley moral. Nos hallamos siempre ante una tarea que se debe recomenzar, ante una fidelidad por retomar, en una vida cotidiana que se confunde con la reafirmación del Deber. Büchner pone en boca de Danton lo siguiente: «Es muy fastidioso tener que ponerse primero la camisa, luego el pantalón, por la noche, arrastrarse hasta la cama, a la mañana arrastrarse fuera de ella y colocar siempre un pie delante del otro. No hay esperanzas de que ello cambie algún día. Es muy triste que millones de personas lo hayan hecho así y que otros millones lo sigan haciendo después de nosotros, y que, para colmo, estemos constituidos por dos mitades que hacen ambas lo mismo, de modo que todo se produce dos veces». Pero, ¿de qué serviría la ley moral si no santificase la reiteración y si no la volviese posible, dándonos un poder legislativo del que nos excluye la ley de naturaleza? Lo que sucede es que el moralista presenta las categorías del Bien y del Mal bajo las especies siguientes: cada vez que tratamos de repetir según la naturaleza, como seres de la naturaleza (repetición de un placer, de un pasado, de una pasión), nos lanzamos a una tentativa demoníaca, maldita de antemano, que no tiene otra salida que la desesperación o el tedio. El Bien, por el contrario, nos daría no sólo la posibilidad de la repetición sino también el éxito de la repetición, la espiritualidad de la repetición, porque dependería de una ley no ya de la naturaleza, sino del deber, y de la cual no seríamos sujetos sin ser también legisladores, en tanto seres morales. Y lo que Kant llama la más alta prueba, ¿qué es sino una prueba de pensamiento que debe determinar lo que *puede* ser reproducido por derecho, es decir, lo que puede ser repetido sin contradicción bajo la forma de la ley moral? El hombre del deber ha inventado una «prueba» de la repetición, ha determinado lo que podía ser repetido desde el punto de vista del derecho. Considera, pues, haber vencido a la vez lo demoníaco y lo fastidioso. Y, semejante a un eco de las preocupaciones de Danton, a una respuesta a dichas preocupaciones, ¿no hay acaso moralismo hasta en el asombroso porta-calcetines que Kant se ha-

bía fabricado, en ese aparato de repetición que sus biógrafos describen con tanta minucia así como en la regularidad de sus paseos diarios (en el sentido en que el descuido en el arreglo personal y la falta de ejercicio forman parte de las conductas cuya máxima no puede ser pensada, sin contradicción, como ley universal ni, por consiguiente, ser objeto de una repetición por derecho)?

Pero la ambigüedad de la conciencia es la siguiente: sólo puede ser pensada planteando la ley moral como externa, superior, indiferente a la ley natural, pero sólo puede pensar la aplicación de la ley moral si restaura en sí misma la imagen y el modelo de la ley natural. De modo que la ley moral, lejos de darnos una verdadera repetición, nos deja aún en la generalidad. Esta vez, la generalidad ya no pertenece a la naturaleza, sino a la costumbre como segunda naturaleza. Es inútil invocar la existencia de hábitos inmorales, de malas costumbres; lo esencialmente moral, lo que tiene la forma del bien, es la forma de la costumbre, o, como decía Bergson, la costumbre de adquirir costumbres (el todo de la obligación). Ahora bien, en este todo o esta generalidad del hábito, encontramos los dos grandes órdenes: el de las semejanzas, en la conformidad variable de los elementos de acción con respecto a un modelo supuesto, en tanto no se adopta el hábito; el de las equivalencias, con la igualdad de los elementos de acción en situaciones diversas, en cuanto se adopta el hábito. De modo que el hábito no forma jamás una verdadera repetición: ora lo que cambia y se perfecciona es la acción, mientras hay una intención que permanece constante; ora la acción se mantiene igual, en intenciones y contextos diferentes. También aquí, si la repetición es posible, no aparece más que entre estas dos generalidades, de perfeccionamiento y de integración, bajo estas dos generalidades, dispuesta a invertirlas, dando pruebas de una potencia completamente distinta.

Si la repetición es posible, lo es tanto contra la ley moral como contra la ley de naturaleza. Se conocen dos maneras de invertir la ley moral. O bien remontándose hacia los principios: se impugna el orden de la ley como secundario, derivado, prestado, «general»; se denuncia en la ley un principio de segunda mano, que desvía una fuerza o usurpa una potencia originales. O bien, por el contrario, la ley es tanto mejor invertida cuando se desciende hacia las consecuen-

cias, cuando nos sometemos a ellas con una minucia demasiado perfecta; a fuerza de casarse con la ley, un alma falsamente sometida llega a infringirla y a gustar de los placeres que se supone debía prohibir. Se lo ve bien en todas las demostraciones por el absurdo, en huelgas de hambre, pero además en ciertos comportamientos masoquistas de ridiculez por sumisión. La primera manera de invertir la ley es irónica, y la ironía aparece en ese caso como un arte de principios, de la ascensión hacia los principios y del derrumbe de los principios. La segunda es el humor, arte de las consecuencias y de los descensos, de los suspensos y de las caídas. ¿Hay que comprender, acaso, que la repetición surge tanto en ese suspenso como en ese ascenso, como si la existencia se recuperase y «reiterase» en sí misma, en cuanto deja de estar constreñida por las leyes? La repetición pertenece al humor y a la ironía; es, por naturaleza, transgresión, excepción; manifiesta siempre una singularidad contra los particulares sometidos a la ley, un universal contra las generalidades que hacen ley.

Hay una fuerza común a *Kierkegaard* y a *Nietzsche*. (A estos nombres habría que agregar el de Péguy para formar el tríptico del pastor, del anticristo y del católico. Cada uno de ellos, a su manera, hizo de la repetición no sólo una potencia propia del lenguaje y del pensamiento, un pathos y una patología superior, sino también la categoría fundamental de la filosofía del porvenir. A cada uno de ellos corresponde un Testamento y también un Teatro, una concepción del teatro y un personaje eminente dentro de él como héroe de la repetición: Job-Abraham, Dionisos-Zaratustra, Juana de Arco-Clío.) Lo que los separa es considerable, manifiesto, harto conocido. Pero nada podrá borrar ese prodigioso encuentro en torno de un pensamiento de la repetición: *oponen la repetición a todas las formas de la generalidad*. Y no consideran la palabra «repetición» desde un punto de vista metafórico, sino que, por el contrario, tienen una cierta manera de tomarla al pie de la letra y de incorporarla al estilo. Podemos, debemos, en primer lugar, enumerar las principales proposiciones que marcan la coincidencia que existe entre ellos:

1. Hacer de la repetición misma algo nuevo; vincularla con una prueba, una selección, una prueba selectiva; formu-

larla como objeto supremo de la voluntad y la libertad. Kierkegaard precisa: no se trata de extraer de la repetición algo nuevo, de sonsacarle algo nuevo. Pues sólo la contemplación, el espíritu que contempla desde afuera puede «sonsacar». Se trata, por el contrario, de actuar, de hacer de la repetición como tal una novedad, es decir, una libertad y una tarea de la libertad. Nietzsche, por su parte, expresa: liberar la voluntad de todo lo que la encadena haciendo de la repetición el objeto mismo del querer. Sin duda, la repetición es ya lo que encadena; pero, si la repetición es lo que mata, es también lo que salva y lo que cura, y lo que cura, antes que nada, de otra repetición. En la repetición reside, pues, al mismo tiempo, todo el juego místico de la pérdida y de la salvación, todo el juego teatral de la muerte y de la vida, todo el juego positivo de la enfermedad y la salud (cf. Zaratustra enfermo y convaleciente por una sola y misma potencia que es la de la repetición en el eterno retorno).

2. Se trata, por consiguiente, de oponer la repetición a las leyes de la Naturaleza. Kierkegaard declara que ni siquiera menciona la repetición en la naturaleza: los ciclos o las estaciones, los intercambios y las igualdades. Más aún: si la repetición atañe a lo más interior de la voluntad, es porque todo *cambia* alrededor de ella, de acuerdo con la ley de naturaleza. Según la ley de naturaleza, la repetición es imposible. Ese es el motivo por el cual Kierkegaard condena, bajo el nombre de repetición estética, todo esfuerzo por obtener la repetición de las leyes de la naturaleza, no sólo como el epicúreo, sino aun como el estoico, identificándose con el principio que legisla. Podrá decirse que en Nietzsche la situación no es tan clara. Sin embargo, las declaraciones de Nietzsche son formales. Si descubre la repetición en la Physis misma, es porque descubre en la Physis algo superior al reino de las leyes: una voluntad que se quiere a sí misma a través de todos los cambios, un poder contra la ley, un interior de la tierra que se opone a las leyes de la superficie. Nietzsche opone «su» hipótesis a la hipótesis cíclica. Concibe la repetición en el eterno retorno como Ser, pero opone ese ser a toda forma legal, al ser-semejante tanto como al ser-igual. ¿Y cómo es posible que el pensador que más lejos llevó la crítica de la noción de ley pueda reintroducir el eterno retorno como ley de la naturaleza? ¿Cómo él, conoce-

dor de los griegos, estaría autorizado a considerar su propio pensamiento prodigioso y nuevo, si se contentase con formular esta chatura natural, esta generalidad de la naturaleza, bien conocida por los Antiguos? En dos oportunidades, Zaratustra corrige las malas interpretaciones del eterno retorno: con ira, contra su demonio («Espíritu de torpeza (. . .) ¡no simplifiques demasiado las cosas!»); con dulzura, contra sus animales («¡Oh traviesos, oh machacones (. . .) qué cantinela la vuestra!»). La *cantinela* es el eterno retorno como ciclo o circulación, como ser-semejante y como serigual; en una palabra, como certidumbre animal natural y como ley sensible de la naturaleza misma.

3. Oponer la repetición a la ley moral, convertirla en suspensión de la ética, en el pensamiento de más allá del bien y del mal. La repetición aparece como el logos del solitario, del singular, el logos del «pensador privado». En Kierkegaard y en Nietzsche, se desarrolla la oposición entre el pensador privado, el pensador-cometa, portador de la *repetición*, y el pensador público, doctor de la ley, cuyo discurso de segunda mano procede por *mediación* y tiene su fuente moralizante en la generalidad de los conceptos (cf. Kierkegaard contra Hegel, Nietzsche contra Kant y Hegel y, desde este punto de vista, Péguy contra la Sorbona). Job es la impugnación infinita; Abraham, la resignación infinita, pero ambos son una sola y misma cosa. En forma irónica, Job pone la ley en tela de juicio, rechaza todas las explicaciones de segunda mano, destituye lo general para alcanzar lo más singular como principio, como universal. Abraham se somete humorísticamente a la ley, pero descubre precisamente en esta sumisión la singularidad del hijo único que la ley ordenaba sacrificar. Tal como lo entiende Kierkegaard, la repetición es el correlato trascendente común de la polémica y de la resignación como intenciones psíquicas. (Y sería posible encontrar ambos aspectos en el desdoblamiento de Péguy, Juana de Arco y Gervaise.) En el restallante ateísmo de Nietzsche, el odio por la ley y el *amor fati*, la agresividad y el consentimiento son el doble rostro de Zaratustra, recogido de la Biblia y vuelto contra ella. También, en cierto modo, Zaratustra rivaliza con Kant, con la prueba de la repetición en la ley moral. El eterno retorno se dice a sí mismo: cualquier cosa que quieras, quiérela de tal manera que quieras

también su eterno retorno. Hay aquí un «formalismo» que derriba a Kant en su propio terreno, una prueba que va más lejos, puesto que, en lugar de referir la repetición a una ley moral supuesta, parece hacer de la repetición misma la única forma de una ley más allá de la moral. Pero, en realidad, esto es aún más complicado. La forma de la repetición en el eterno retorno es la forma brutal de lo inmediato, de lo universal y de lo singular reunidos, que destrona toda ley general, disuelve las mediaciones, hace perecer los particulares sometidos a la ley. Hay un más allá y un más acá de la ley que se unen en el eterno retorno, como la ironía y el humor negros de Zaratustra.

4. Oponer la repetición no sólo a las generalidades del hábito, sino también a las particularidades de la memoria. Porque quizá sea el hábito el que llegue a «extraer» algo nuevo de una repetición contemplada desde afuera. En el hábito, no actuamos más que con la condición de que haya en nosotros un pequeño Yo [Moi] que contemple: es él quien extrae lo nuevo, es decir, lo general, de la seudo-repetición de los casos particulares. Y la memoria, tal vez, reencuentra los particulares disueltos en la generalidad. Poco importan estos movimientos psicológicos; en Nietzsche y en Kierkegaard se desvanecen ante la repetición formulada como la doble condena del hábito y de la memoria. Por este camino la repetición es el pensamiento del porvenir: se opone a la categoría antigua de la reminiscencia y a la categoría moderna del *habitus*. Es en la repetición, es por la repetición, que el Olvido se convierte en una potencia positiva y el inconsciente, en un inconsciente superior positivo (por ejemplo, el olvido como fuerza es parte integrante de la experiencia vivida del eterno retorno). Todo se resume en la *potencia*. Cuando Kierkegaard habla de la repetición como de la segunda potencia de la conciencia, «segunda» no significa una segunda vez, sino el infinito que se dice de una sola vez, la eternidad que se dice en un instante, el inconsciente que se dice de la conciencia, la potencia «n». Y cuando Nietzsche presenta el eterno retorno como la expresión inmediata de la voluntad de poder,* esta voluntad de poder no significa en

* En el francés, la voluntad de poder nietzscheana considerada como *volonté de puissance* (*puissance*: potencia) es lo que lleva al autor a hilvanar este razonamiento. (*N. de los T.*)

absoluto «querer el poder», sino, por el contrario, sea lo que fuere lo querido, llevarlo a la «enésima» potencia, es decir, extraer de ello la forma superior, gracias a la operación selectiva del pensamiento en el eterno retorno, gracias a la singularidad de la repetición en el eterno retorno mismo. Forma superior de todo lo que es: he aquí la identidad inmediata del eterno retorno y del superhombre.[3]

No sugerimos semejanza alguna entre el Dionisos de Nietzsche y el Dios de Kierkegaard. Por el contrario, suponemos, creemos que la diferencia es infranqueable. Pero entonces, más aún: ¿de dónde viene la coincidencia sobre el tema de la repetición, sobre ese objetivo fundamental, aun cuando ese objetivo sea concebido en forma diversa? Tanto Kierkegaard como Nietzsche son de los que aportan a la filosofía menos medios de expresión. Al referirse a ellos, suele hablarse de una superación de la filosofía. Ahora bien, lo que está en tela de juicio en toda su obra es el *movimiento*. Lo que reprochan a Hegel es haberse quedado en el movimiento falso, en el movimiento lógico abstracto, es decir, en la «mediación». Quieren poner la metafísica en movimiento, en actividad. Quieren hacerla pasar al acto, y a los actos inmediatos. No les basta, entonces, con proponer una nueva representación del movimiento; la representación ya es mediación. Se trata, por el contrario, de producir en la obra un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación; se trata de hacer del movimiento mismo una obra, sin interposición; de sustituir representaciones me-

[3] En la comparación precedente, los textos a los cuales hacemos referencia se encuentran entre los más conocidos de Nietzsche y Kierkegaard. En el caso de Kierkegaard, se trata de *La répétition* (trad. y ed. de Tisseau); de los pasajes del *Journal* (IV, B, 117, publicado como apéndice de la traducción de Tisseau); *Crainte et tremblement*; la nota muy importante del *Concept d'angoisse* (trad. Ferlov y Gateau, NRF, págs. 26-8). Sobre la crítica de la memoria, cf. *Miettes philosophiques* y *Etapes sur le chemin de la vie*. En cuanto a Nietzsche, *Zaratustra* (principalmente II, «De la redención», y los dos grandes pasajes del libro III, «De la visión y del enigma» y «El convaleciente»; uno, referido a Zaratustra enfermo y discutiendo con su demonio, el otro, a Zaratustra convaleciente, discutiendo con sus animales); pero también *Les notes de 1881-1882* (en las que Nietzsche opone explícitamente «su» hipótesis a la hipótesis cíclica, y critica todas las nociones de semejanza, igualdad, equilibrio e identidad. Cf. *Volonté de puissance*, trad. Bianquis, NRF, T. I, págs. 295-301). Por último, para Péguy, nos referiremos esencialmente a *Jeanne d'Arc* y a *Clio*.

diatas por signos directos; de inventar vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos que lleguen directamente al espíritu. Esta es una idea de hombre de teatro, de director de escena que se adelanta a su tiempo. En este sentido hay algo completamente nuevo que comienza con Kierkegaard y Nietzsche. Ya no reflexionan sobre el teatro a la manera hegeliana. Tampoco hacen un teatro filosófico. Inventan, en la filosofía, un equivalente increíble del teatro, y con ello, fundan ese teatro del porvenir, al mismo tiempo que una filosofía nueva. Podrá decirse que, al menos desde el punto de vista del teatro, no hay realización alguna; ni Copenhague hacia 1840 y la profesión de pastor, ni Bayreuth y la ruptura con Wagner, eran condiciones favorables. Sin embargo, hay algo cierto: cuando Kierkegaard habla del teatro antiguo y del drama moderno, ya hemos cambiado de elemento, ya no nos encontramos en el elemento de la reflexión. Descubrimos a un pensador que vive el problema de las máscaras, que siente ese vacío interior propio de la máscara, y que trata de colmarlo, de llenarlo, aunque más no fuera con «lo absolutamente diferente», es decir, poniendo en ella toda la diferencia entre lo finito y lo infinito, creando así la idea de un teatro del humor y de la fe. Cuando Kierkegaard explica que el caballero de la fe se parece, hasta extremos increíbles, a un burgués endomingado, es preciso tomar esta indicación filosófica como una indicación de director de escena que muestra cómo debe ser *interpretado* el caballero de la fe. Y cuando comenta a Job o Abraham, cuando imagina las variantes del cuento «Inés y el Tritón», el estilo ya no engaña, es un estilo de argumento teatral. La música de Mozart resuena hasta en Abraham y en Job; se trata de «saltar» al compás de esta música. «Sólo reparo en los movimientos»: he aquí una frase de director de escena, que plantea el más agudo problema teatral, el problema de un movimiento que llegaría directamente al alma y que sería el del alma.[4]

[4] Cf. Kierkegaard, *Crainte et tremblement* (trad. Tisseau, Aubier, págs. 52-67) sobre la naturaleza del movimiento real, que es «repetición» y no mediación, y que se opone al falso movimiento lógico abstracto de Hegel; cf. las observaciones del *Journal*, como apéndice a la *Répétition*, trad. y ed. de Tisseau. Se encuentra también en Péguy una crítica profunda del «movimiento lógico». Péguy lo denuncia como seudo-movimiento, conservador, acumulador y capitalizador: cf. *Clio*, NRF, págs. 45 y sigs. Está próximo a la crítica kierkegaardiana.

Ello se aplica con mayor razón a Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia* no es una reflexión sobre el teatro antiguo, sino la fundamentación práctica de un teatro del porvenir, la apertura de una vía en la cual Nietzsche cree aún posible impulsar a Wagner. Y la ruptura con Wagner no es cuestión de teoría; tampoco es cuestión de música: atañe al rol respectivo del texto, de la historia, del ruido, de la música, de la luz, del canto, de la danza y del decorado en ese teatro con el cual sueña Nietzsche. *Zaratustra* retoma las dos tentativas dramáticas sobre Empédocles. Y si Bizet es mejor que Wagner, lo es desde el punto de vista del teatro y para las danzas de *Zaratustra*. Lo que Nietzsche reprocha a Wagner es haber trastornado y desnaturalizado el «movimiento»: habernos hecho chapotear y nadar —un teatro náutico— en lugar de caminar y bailar. *Zaratustra* está concebido por entero en la filosofía, pero también, por entero, para el escenario. Todo está en él sonorizado, visualizado, puesto en movimiento, en marcha y en danza. Y ¿cómo leerlo, sin buscar el sonido exacto del grito del hombre superior, cómo leer el prólogo sin poner en escena al funámbulo que abre toda la historia? En ciertos momentos, nos hallamos frente a una ópera bufa que trata de cosas terribles, y no es casual que Nietzsche hable de lo cómico de lo sobrehumano. Recordemos la canción de Ariadna, puesta en boca del viejo Encantador: aquí, se superponen dos máscaras: la de la mujer joven, casi la de una Koré, se aplica sobre la de un anciano repugnante. El actor debe interpretar el papel de un anciano que interpreta a su vez el de la Koré. Aquí también se trata, para Nietzsche, de colmar el vacío interior de la máscara en un espacio escénico, multiplicando las máscaras superpuestas, inscribiendo en esa superposición la omnipresencia de Dionisos, colocando en ella tanto lo infinito del movimiento real como la diferencia absoluta en la repetición del eterno retorno. Cuando Nietzsche dice que el superhombre se parece más a Borgia que a Parsifal, cuando sugiere que participa a la vez de la orden jesuítica y del cuerpo de oficiales prusianos, sólo se llega a la comprensión de estos textos tomándolos por lo que realmente son: observaciones de director teatral que indican cómo debe ser «interpretado» el superhombre.

El teatro es el movimiento real, y de todas las artes que utiliza, extrae el movimiento real. He aquí que nos dicen: este movimiento, la esencia y la interioridad del movimien-

to, es la repetición, *no la oposición, no la mediación*. Hegel es denunciado como el que propone un movimiento del concepto abstracto, en lugar del movimiento de la Physis y de la Psyché. Hegel sustituye la verdadera relación de lo singular y de lo universal en la Idea por la relación abstracta entre lo particular y el concepto en general. Se limita, pues, al elemento reflejado de la «representación», a la simple generalidad. Representa conceptos en lugar de dramatizar Ideas: hace un falso teatro, un falso drama, un falso movimiento. Hay que ver cómo Hegel traiciona y desnaturaliza lo inmediato para fundar su dialéctica sobre esta incomprensión, e introducir la mediación en un movimiento que no es más que el de su propio pensamiento y de las generalidades de este pensamiento. Las sucesiones especulativas reemplazan las coexistencias, las oposiciones pasan a recubrir y a ocultar las repeticiones. Cuando se dice que el movimiento, por el contrario, es la repetición, y que en eso radica nuestro verdadero teatro, no se habla del esfuerzo del actor que «repite» en la medida en que la obra no ha sido aún aprendida. Se piensa en el espacio escénico, en el vacío de ese espacio, en la forma en que es llenado, determinado, por signos y por máscaras a través de los cuales el actor representa un papel que representa otros papeles, y en la forma en que la repetición se va tejiendo de un punto notable a otro comprendiendo dentro de sí las diferencias. (Cuando Marx critica el falso movimiento abstracto o la mediación de los hegelianos, se encuentra a su vez llevado a una idea, que se limita a indicar más que a desarrollar; y esta idea es esencialmente «teatral»: en la medida en que la historia es un teatro, la repetición, lo trágico y lo cómico en la repetición forman una condición del movimiento, bajo la cual los «actores» o los «héroes» producen en la historia algo efectivamente nuevo.) El teatro de la repetición se opone al teatro de la representación, así como el movimiento se opone al concepto y a la representación que lo relaciona con el concepto. En el teatro de la repetición se experimentan fuerzas puras, trazos dinámicos en el espacio que actúan sobre el espíritu sin intermediarios, y que lo unen directamente a la naturaleza y a la historia, un lenguaje que habla antes que las palabras, gestos que se elaboran antes que los cuerpos organizados, máscaras previas a los cuerpos, espectros y fantasmas anterio-

res a los personajes —todo el aparato de la repetición como «potencia terrible».

Resulta entonces fácil hablar de las diferencias entre Kierkegaard y Nietzsche. Pero aun este problema no debe ya ser planteado en el nivel especulativo de una naturaleza última del Dios de Abraham o del Dionisos de *Zaratustra*. Se trata más bien de saber lo que significa «hacer el movimiento», o repetir, obtener la repetición. ¿Se trata de saltar, como cree Kierkegaard? ¿O bien de bailar, como piensa Nietzsche, a quien desagrada que se confunda bailar con saltar? (sólo el mono de Zaratustra, su demonio, su enano, su bufón, salta).[5] Kierkegaard nos propone un teatro de la fe; y lo que opone al movimiento lógico es el movimiento espiritual, el movimiento de la fe. Por tal motivo, puede invitarnos a superar toda repetición estética, a superar la ironía y aun el humor, sabiendo, al mismo tiempo, con sufrimiento, que sólo nos propone la imagen estética, irónica y humorística de semejante superación. En Nietzsche existe un teatro de la no creencia, del movimiento como Physis; es, ya, un teatro de la crueldad. En él humor e ironía son insuperables y operan en el fondo de la naturaleza. ¿Y qué sería el eterno retorno, si olvidásemos que es un movimiento vertiginoso, que está dotado de una fuerza capaz tanto de seleccionar, de expulsar, como de crear, de destruir como de producir y no de suscitar la vuelta de lo Mismo en general? La gran idea de Nietzsche es fundar la repetición en el eterno retorno a la vez sobre la muerte de Dios y sobre la disolución del Yo. Pero en el teatro de la fe la alianza es muy distinta; Kierkegaard la sueña entre un Dios y un yo reencontrados. Todo tipo de diferencias se eslabonan: ¿dónde está el movimiento? ¿En la esfera del espíritu, o en las entrañas de la tierra, que no conoce ni Dios ni yo? ¿Dónde habrá de encontrarse mejor protegido contra las generalidades, las mediaciones? ¿La repetición es sobrenatural en la medida en que está por encima de las leyes naturales? ¿O, por el contrario, es lo más natural, voluntad de la Naturaleza en sí misma queriéndose como Physis, porque la naturaleza es de por sí superior a *sus propios* reinos y a *sus propias* leyes? En su

[5] Cf. Nietzsche, *Zaratustra*, libro III, «De las viejas y nuevas tablas», § 4: «Pero sólo el bufón piensa: también se puede saltar por encima del hombre».

condena a la repetición «estética», ¿Kierkegaard no ha mezclado acaso todo tipo de cosas: una seudo-repetición atribuible a las leyes generales de la naturaleza, una verdadera repetición en la naturaleza misma; una repetición de las pasiones según un modo patológico, una repetición en el arte y la obra de arte? No podemos por el momento resolver ninguno de estos problemas; nos bastó encontrar la confirmación teatral de una diferencia irreductible entre la generalidad y la repetición.

Repetición y generalidad se oponían desde el punto de vista de la conducta y desde el punto de vista de la ley. Hay que precisar, además, la tercera oposición, desde el punto de vista del concepto o la representación. Planteemos una cuestión *quid juris*: el concepto puede ser, por derecho, el de una cosa particular existente, y tiene entonces una comprensión infinita. La comprensión infinita es el correlato de una extensión = 1. Es muy importante que este infinito de la comprensión sea establecido como actual y no como virtual o simplemente indefinido. Es solamente con esta condición que los predicados en tanto momentos del concepto se conservan y tienen un efecto en el sujeto al cual se atribuyen. La comprensión infinita vuelve así posible la rememoración y el reconocimiento, la memoria y la conciencia de sí (aun cuando estas dos facultades no son infinitas por su propia cuenta). Se llama representación a la relación del concepto con su objeto, bajo el doble aspecto de su efectuación en esta memoria y esta conciencia de sí. De él pueden extraerse los principios de un leibnizianismo vulgarizado. Según un principio de diferencia, toda determinación es conceptual en última instancia, o forma actualmente parte de la comprensión de un concepto. Según un principio de razón suficiente, hay siempre un concepto por cosa particular. Según la recíproca, principio de los indiscernibles, existe una cosa y sólo una por concepto. El conjunto de estos principios forma la exposición de la diferencia como diferencia conceptual, o el desarrollo de la representación como mediación.

Pero un concepto puede ser siempre bloqueado, en el nivel de cada una de sus determinaciones, de cada uno de los predicados que comprende. Lo propio del predicado como determinación consiste en permanecer fijo en el concepto,

modificándose, al mismo tiempo, en la cosa (animal se modifica en hombre y en caballo, humanidad se modifica en Pedro y Pablo). Este es incluso el motivo por el cual la comprensión del concepto es infinita: modificado en la cosa, el predicado es como el objeto de otro predicado en el concepto. Pero también es el motivo por el cual cada determinación permanece general o define una semejanza, en tanto fijada en el concepto y conviniendo, por derecho, a una infinidad de cosas. Por consiguiente, en este caso, está constituido de tal modo que su comprensión va hasta el infinito en su uso real, pero es siempre pasible de un bloqueo artificial en su uso lógico. Toda limitación lógica de la comprensión del concepto le asigna una extensión superior a 1, infinita por derecho, y por lo tanto, una generalidad tal que ningún individuo existente *puede* corresponderle *hic et nunc* (regla de la relación inversa de la comprensión y de la extensión). Así, el principio de diferencia, en tanto diferencia en el concepto, no se opone, sino que, por el contrario, deja el mayor juego posible a la aprehensión de las semejanzas. Ya, desde el punto de vista de las adivinanzas, la pregunta «¿qué diferencia hay?» puede siempre transformarse en «¿qué semejanza hay?». Pero, por sobre todo, en las clasificaciones, la determinación de las especies implica y supone una evaluación continua de las semejanzas. No hay duda de que la semejanza no es una identidad parcial; pero ello se debe sólo a que el predicado en el concepto, en virtud de su modificación en la cosa, no es una parte de esa cosa.

Quisiéramos marcar la diferencia entre este tipo de bloqueo artificial y un tipo muy diferente, que debe llamarse bloqueo natural del concepto. Uno remite a la simple lógica, pero el otro, a una lógica trascendental o a una dialéctica de la existencia. Supongamos, en efecto, que a un concepto tomado en un momento determinado en que su comprensión es finita se le asigna por la fuerza un lugar en el espacio y el tiempo, es decir, una existencia que corresponde normalmente a la extensión = 1. Se diría entonces que un género, una especie, pasa a la existencia *hic et nunc* sin que aumente su comprensión. Hay un desgarramiento entre esta extensión = 1 impuesta al concepto y la extensión = ∞ exigida, en principio, por su comprensión débil. El resultado será una «extensión discreta», es decir, un pulular de individuos absolutamente idénticos en cuanto al concepto y que par-

ticipan de la misma singularidad en la existencia (paradoja de los dobles o de los gemelos).[6] Este fenómeno de extensión discreta implica un bloqueo natural del concepto, que difiere por naturaleza del bloqueo lógico: forma una verdadera repetición en la existencia, en lugar de constituir un orden de semejanza en el pensamiento. Hay una gran diferencia entre la generalidad, que designa siempre una potencia lógica del concepto, y la repetición, que testimonia su impotencia o su límite real. La repetición es el hecho puro de un concepto de comprensión finita, obligado a pasar como tal a la existencia. ¿Conocemos ejemplos de semejante pasaje? El átomo epicúreo sería uno de ellos: individuo localizado en el espacio, no por ello deja de tener una comprensión pobre, que se recupera en extensión discreta, hasta el punto de que existe una infinidad de átomos de la misma forma y tamaño. Pero puede dudarse de la existencia del átomo epicúreo. Por el contrario, no es posible dudar de la existencia de las palabras, que son, en cierta forma, átomos lingüísticos. La palabra posee una comprensión necesariamente finita, puesto que es, por naturaleza, objeto de una definición solamente nominal. Contamos aquí con una razón por la cual la comprensión del concepto *no puede* ir hasta el infinito: una palabra no se define más que por un número finito de palabras. Sin embargo, el habla y la escritura, de las cuales es inseparable, dan a la palabra una existencia *hic et nunc*; el género pasa pues a la existencia en tanto tal; y también aquí la extensión se recupera en dispersión, en discreción, bajo el signo de una repetición que forma la potencia real del lenguaje en el habla y en la escritura.

La pregunta es la siguiente: ¿hay otros bloqueos naturales además del de la extensión discreta o de la comprensión finita? Supongamos un concepto de comprensión indefinida (virtualmente infinita). Por más lejos que se vaya en esta comprensión, se podrá siempre pensar que subsume objetos perfectamente idénticos. Al contrario de lo que sucede en el infinito actual, en el que el concepto alcanza, por derecho, para distinguir su objeto de *cualquier* otro objeto, nos hallamos ahora frente a un caso en el que el concepto puede proseguir indefinidamente su comprensión, subsumiendo, al

[6] La fórmula y el fenómeno de la extensión discreta están bien señalados en un texto de Michel Tournier.

mismo tiempo, una pluralidad de objetos, a su vez indefinida. También aquí el concepto es el Mismo —indefinidamente el mismo— para objetos distintos. Debemos entonces reconocer entre estos objetos la existencia de diferencias no conceptuales. Kant fue quien mejor señaló la correlación entre conceptos dotados de una especificación solamente indefinida y determinaciones no conceptuales, puramente espacio-temporales u oposicionales (paradoja de los objetos simétricos).[7] Pero, precisamente, estas determinaciones son tan sólo las figuras de la repetición: el espacio y el tiempo son, ellos mismos, medios repetitivos y la oposición real no es un máximo de diferencia, sino un mínimo de repetición, una repetición reducida a dos, que opera una vuelta y un eco sobre sí misma, una repetición que encontró el medio de *definirse*. La repetición aparece, pues, como la diferencia sin concepto, que se sustrae a la diferencia conceptual indefinidamente continuada. Expresa una potencia propia del existente, un empecinamiento del existente en la intuición, que resiste a toda especificación por el concepto, por más lejos que se la lleve. Por lejos que se vaya en el concepto, siempre será posible repetir, afirma Kant, es decir, hacerle corresponder diversos objetos, dos por lo menos; uno para la izquierda, otro para la derecha; uno para el más, otro para el menos; uno para lo positivo, otro para lo negativo.

Semejante situación se comprende mejor si se considera que los conceptos de comprensión indefinida son los conceptos de la Naturaleza. Desde este punto de vista, se encuentran siempre en otra cosa: no en la Naturaleza sino en el espíritu que la contempla o que la observa y que se la repre-

[7] Existe en Kant una especificación infinita del concepto; pero por ser este infinito solamente virtual (indefinido), no puede extraerse de él ningún argumento favorable para la formulación de un principio de los indiscernibles. Según Leibniz, por el contrario, es muy importante que la comprensión del concepto de un existente (posible o real) sea *actualmente* infinita: Leibniz lo afirma con claridad en *De la libertad* («Dios sólo ve, no por cierto el fin de la resolución, fin que no tiene lugar. . .»). Cuando Leibniz emplea la palabra «virtualmente» para caracterizar la inherencia del predicado en el caso de las verdades de hecho (por ejemplo, *Discurso de metafísica*, § 8), *virtual* debe ser entendido entonces, no como lo contrario de actual, sino como significando «envuelto», «implicado», «impreso», lo que no excluye en absoluto la actualidad. En sentido estricto, la noción de virtual está, sin duda, invocada por Leibniz, pero sólo referida a una especie de verdades necesarias (proposiciones no recíprocas); cf. *De la libertad*.

senta. Es por eso que se dice que la Naturaleza es concepto alienado, espíritu alienado, opuesto a sí mismo. A tales conceptos responden objetos que están, ellos mismos, desprovistos de memoria, es decir que no poseen ni recogen en sí sus propios momentos. Nos preguntamos por qué la Naturaleza repite: porque es *partes extra partes, mens momentanea*. La novedad se encuentra entonces del lado del espíritu que se representa: si el espíritu es capaz de formar conceptos en general y de extraer algo nuevo, de sonsacar algo nuevo a la repetición que contempla, ello se debe al hecho de que posee una memoria o adquiere hábitos.

Los conceptos de comprensión finita son los conceptos nominales; los conceptos de comprensión indefinida, pero carentes de memoria, son los conceptos de la Naturaleza. Ahora bien, estos dos casos no agotan todavía los ejemplos de bloqueo natural. Sea por ejemplo una noción individual o una representación particular de comprensión infinita, dotada de memoria, pero sin conciencia de sí. La representación comprensiva está bien en sí, el recuerdo está allí, abarcando toda la particularidad de un acto, de una escena, de un acontecimiento, de un ser; pero lo que falta, por una razón natural determinada, es el para-sí de la conciencia, es el reconocimiento. Lo que le falta a la memoria es la rememoración o, mejor dicho, la elaboración. La conciencia establece entre la representación y el Yo [Je] una relación mucho más profunda que la que aparece en la expresión: «tengo una representación»; refiere la representación al Yo como a una libre facultad que no se deja encerrar en ninguno de sus productos, pero para la cual cada producto está ya pensado y reconocido como pasado, ocasión de un cambio determinado en el sentido íntimo. Cuando falta la conciencia del saber o la elaboración del recuerdo, el saber, tal como es en sí, no es más que la repetición de su objeto: es *jugado*, es decir, repetido, puesto en acto, en lugar de ser conocido. La repetición aparece aquí como el inconsciente del libre concepto, del saber o del recuerdo, el inconsciente de la representación. Fue Freud quien señaló la razón natural de semejante bloqueo: la represión, la resistencia, que hace de la repetición misma una verdadera «imposición», una «compulsión». He aquí, pues, un tercer caso de bloqueo, concerniente, esta vez, a los conceptos de la libertad. Y también aquí, desde el punto de vista de un cierto freudismo, es posible desentra-

ñar el principio de la relación inversa entre repetición y conciencia, repetición y rememoración, repetición y reconocimiento (paradoja de las «sepulturas» o de los objetos enterrados): el pasado se repite tanto más cuanto menos se lo recuerda, cuanto menos conciencia se tiene de recordarlo —recordad, elaborad el recuerdo para no repetir—.[8] La conciencia de sí en el reconocimiento aparece como la facultad del porvenir o la función del futuro, la función de lo nuevo. ¿No es acaso cierto que los únicos muertos que vuelven son los que han sido enterrados con demasiada prisa y a excesiva profundidad, sin habérseles tributado los deberes necesarios? ¿Y no es también cierto que el remordimiento da pruebas, no tanto de un exceso de memoria, como de una impotencia o de un fracaso en la elaboración de un recuerdo?

Existe lo trágico y lo cómico de la repetición. La repetición aparece incluso siempre dos veces: una en el destino trágico, la otra en el carácter cómico. En el teatro, el héroe repite precisamente porque está separado de un saber esencial infinito. Este saber está en él, se hunde en él, actúa en él, pero actúa como una cosa oculta, como una representación bloqueada. La diferencia entre lo cómico y lo trágico depende de dos elementos: la naturaleza del saber reprimido, ora saber natural inmediato, simple dato del sentido común, ora terrible saber esotérico; en consecuencia, también, el modo en que el personaje es excluido de dicho saber, el modo en que «no sabe que sabe». En general, el problema práctico consiste en esto: ese saber no sabido debe ser representado como empapando toda la escena, impregnando todos los elementos de la pieza, comprendiendo en sí todas las potencias de la naturaleza y del espíritu. Pero, al mismo tiempo, el héroe no puede representárselo; debe, por el contrario, ponerlo en acto, interpretarlo, repetirlo. Hasta el momento agudo que Aristóteles llamaba «reconocimiento», en

[8] Freud, *Remémoration, répétition et élaboration*, 1914 (trad. Berman, *De la technique psychanalitique*, PUF). [«Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)», en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores (*AE*), 24 vols., 1978-85, vol. XII.] En esta vía de la interpretación negativa de la repetición psíquica (repetimos porque nos equivocamos, porque no elaboramos el recuerdo, porque no tenemos confianza, porque no tenemos instintos), nadie llegó más lejos ni trabajó con mayor rigor que Ferdinand Alquié, *Le désir d'éternité* (1943, PUF), caps. II-IV.

que la repetición y la representación se mezclan, se enfrentan, sin confundir sin embargo sus dos niveles, el uno reflejándose en el otro, nutriéndose del otro; el saber es entonces reconocido como el mismo en tanto es representado sobre el escenario y repetido por el actor.

Lo discreto, lo alienado, lo reprimido, son los tres casos de bloqueo natural correspondientes a los conceptos nominales, a los conceptos de la naturaleza y a los conceptos de la libertad. Pero en todos estos casos se invoca la forma de lo idéntico en el concepto, la forma de lo Mismo en la representación, para dar cuenta de la repetición: se habla de repetición para elementos que son realmente distintos, y que, sin embargo, tienen estrictamente el mismo concepto. La repetición aparece pues como una diferencia, pero una diferencia absolutamente sin concepto, en este sentido, diferencia indiferente. Se supone que las palabras «realmente», «estrictamente», «absolutamente» remiten al fenómeno del bloqueo natural, por oposición al bloqueo lógico, que no determina más que una generalidad. Pero un grave inconveniente compromete toda esta tentativa. En tanto invocamos la identidad absoluta del concepto para objetos distintos, sugerimos sólo una explicación negativa y por defecto. El hecho de que este defecto esté fundado en la naturaleza del concepto o de la representación como tales, no produce modificación alguna. En el primer caso hay repetición porque el concepto nominal tiene naturalmente una comprensión finita. En el segundo caso hay repetición porque el concepto de la naturaleza carece, naturalmente, de memoria, está alienado, fuera de sí. En el tercero, porque el concepto de la libertad permanece inconsciente; el recuerdo y la representación permanecen reprimidos. En todos los casos, *lo que* repite sólo lo hace a fuerza de no «comprender», de no recordar, de no saber o de no tener conciencia. En todos los casos, lo que se supone da cuenta de la repetición es la insuficiencia de concepto y de sus concomitantes representativos (memoria y conciencia de sí, rememoración y reconocimiento). Tal es, pues, el defecto de todo argumento fundado en la forma de la identidad en el concepto: estos argumentos no nos dan más que una definición nominal y una explicación negativa de la repetición. Es posible, sin duda, oponer la identidad formal que corresponde al simple bloqueo lógico, y la

identidad real (*lo Mismo*) tal como aparece en el bloqueo natural. Pero el bloqueo natural necesita él mismo, a su vez, una fuerza positiva supraconceptual capaz de explicarlo y de explicar, al propio tiempo, la repetición.

Volvamos al ejemplo del psicoanálisis: se repite porque se reprime... Freud jamás quedó satisfecho con semejante esquema negativo que explica la repetición por medio de la amnesia. Es cierto que, desde el principio, la represión designa una potencia positiva. Pero toma esta positividad del principio de placer o del principio de realidad: positividad solamente derivada y de oposición. El momento crucial del freudismo aparece en *Más allá del principio de placer*: el instinto de muerte no aparece vinculado con las tendencias destructivas ni con la agresividad, sino en función de un examen directo de los fenómenos de repetición. Curiosamente, el instinto de muerte vale como principio positivo originario para la repetición: allí está su dominio y su sentido. Desempeña el papel de un principio trascendental, en tanto que el principio de placer es solamente psicológico. Esa es la razón de su naturaleza ante todo silenciosa (no dada en la experiencia), en tanto que el principio de placer es ruidoso. La primera pregunta sería, pues: ¿cómo el tema de la muerte, que parece recoger lo más negativo en la vida psicológica, puede ser en sí lo más positivo, trascendentalmente positivo, hasta el punto de afirmar la repetición? ¿Cómo puede ser referido a un *instinto* primordial? Pero una segunda pregunta coincide de inmediato con la anterior: ¿bajo qué forma la repetición es afirmada y prescripta por el instinto de muerte? En el sentido más profundo, se trata de la relación entre la repetición y los disfraces. Los disfraces, en el trabajo del sueño o del síntoma —la condensación, el desplazamiento, la dramatización—, ¿recubren, atenuándola, una repetición bruta y desnuda (como repetición de lo Mismo)? Ya desde la primera teoría de la represión, Freud indicaba otro camino: Dora no elabora su propio rol, y no repite su amor por el padre más que a través de otros roles representados por otras personas, y que ella misma representa con relación a esas personas (K, la señora K, la gobernanta...). Los disfraces y las variantes, las máscaras o las simulaciones no se colocan «por encima», sino que son, por el contrario, los elementos genéticos internos de la repetición misma, sus partes integrantes y constituyentes. Esta vía

hubiera podido encaminar el análisis del inconsciente hacia un verdadero teatro. Sin embargo, si no logra llevarlo a cabo, es en la medida en que Freud no puede evitar mantener el modelo de una repetición bruta, al menos como tendencia. Se lo ve bien cuando atribuye la fijación al Ello; el disfraz está entonces comprendido en la perspectiva de una simple oposición de fuerzas, la repetición disfrazada no es más que el fruto de un compromiso secundario entre las fuerzas opuestas del Yo [Je] y del Ello. Aun en el más allá del principio de placer, la forma de una repetición desnuda subsiste, puesto que Freud interpreta el instinto de muerte como una tendencia a volver al estado de materia inanimada, que mantiene el modelo de una repetición puramente física o material.

La muerte no tiene nada que ver con un modelo material. Basta comprender, por el contrario, el instinto de muerte en su relación espiritual con las máscaras y los travestimientos. La repetición es, en verdad, lo que se disfraza a medida que se constituye, lo que no se constituye más que disfrazándose. No se halla debajo de las máscaras, pero se forma de una máscara a la otra, como de un punto notable a otro, de un instante privilegiado a otro, con y dentro de las variantes. Las máscaras no recubren más que otras máscaras. No hay primer término que se repita; y aun nuestro amor de niño por la madre repite otros amores de adultos con respecto a otras mujeres, un poco como el héroe de *A la búsqueda del tiempo perdido* vuelve a interpretar con su madre la pasión de Swann por Odette. Por consiguiente, no hay nada repetido que pueda ser aislado o abstraído de la repetición en la cual se forma, y también se oculta. No hay repetición pura que pueda ser abstraída o inferida del disfraz en sí. La misma cosa es disfrazante y disfrazada. Un momento decisivo del psicoanálisis fue aquel en que Freud renunció en ciertos puntos a la hipótesis sobre los acontecimientos reales de la infancia, que serían como términos últimos disfrazados, para sustituirlos por la potencia del fantasma sumido en el instante de muerte, donde todo ya es máscara y todavía es disfraz. En una palabra, la repetición es simbólica en su esencia, el símbolo, el simulacro es el argumento de la repetición misma. Merced al disfraz y al orden del símbolo, la diferencia está comprendida en la repetición. Por ese motivo las variantes no provienen del exterior,

no expresan un compromiso secundario entre una instancia reprimente y una instancia reprimida, y no deben comprenderse a partir de las formas todavía negativas de la oposición, la inversión o el trastorno. Las variantes expresan más bien mecanismos diferenciales que pertenecen a la esencia y a la génesis de lo que se repite. Habría incluso que invertir las relaciones de lo «desnudo» y lo «vestido» en la repetición. Sea una repetición desnuda (como repetición de lo Mismo), por ejemplo, un ceremonial obsesivo, o una estereotipia esquizofrénica: lo que hay de mecánico en la repetición, el elemento de acción aparentemente repetido, sirve de cobertura a una repetición más profunda, que se desarrolla en otra dirección, verticalidad secreta en la que los roles y las máscaras se alimentan del instinto de muerte. Teatro del terror, decía Binswanger refiriéndose a la esquizofrenia. Y lo «nunca visto» no es allí lo contrario de lo «ya visto»: ambos significan lo mismo y son vividos el uno en el otro. Ya la *Silvia* de Nerval nos introducía en ese teatro, y la *Gradiva*, tan cercana a una inspiración nervaliana, nos muestra al héroe que vive a la vez la repetición como tal, y lo que se repite como constantemente disfrazado en la repetición. En el análisis de la obsesión, la aparición del tema de la muerte coincide con el momento en que el obseso dispone de todos los personajes de su drama y los reúne en una repetición cuyo «ceremonial» no es más que la envoltura exterior. Por doquier la máscara, el disfraz, lo vestido, la verdad de lo desnudo. El verdadero sujeto de la repetición es la máscara. Porque la repetición difiere por naturaleza de la representación, lo repetido no puede ser representado, sino que debe ser siempre significado, enmascarado por lo que lo significa, enmascarando, a su vez, lo que significa.

No repito porque reprimo. Reprimo porque repito, olvido porque repito. Reprimo porque, en primer lugar, no puedo vivir algunas cosas o algunas experiencias más que bajo la forma de la repetición. Estoy determinado a reprimir lo que me impediría vivirlas así, es decir, la representación, que mediatiza lo vivido relacionándolo con la forma de un objeto idéntico o semejante. Eros y Tánatos se distinguen por el hecho de que Eros debe ser repetido, no puede ser vivido más que en la repetición, en tanto que Tánatos (como principio trascendental) es lo que confiere la repetición a Eros, lo que somete a Eros a la repetición. Sólo un punto de vista se-

mejante es capaz de hacernos penetrar en los problemas oscuros del origen de la represión, de su naturaleza, de sus causas y de los términos exactos a los que apunta. Pues cuando Freud, más allá de la represión «propiamente dicha» que apunta a *representaciones*, muestra la necesidad de plantear una represión originaria, que concierne en primer lugar a *presentaciones* puras o a la forma en que las pulsiones son necesariamente vividas, creemos que se acerca al máximo de una razón positiva interna de la repetición, que le parecerá más tarde determinable en el instinto de muerte, y que debe explicar el bloqueo de la representación en la represión propiamente dicha, lejos de ser explicado por ella. Es por este motivo que la ley de una relación inversa repetición-rememoración es poco satisfactoria desde todo punto de vista, en tanto hace depender la repetición de la represión.

Desde el comienzo, Freud señalaba que, para dejar de repetir, no bastaba recordar abstractamente (sin afecto), ni formar un concepto en general, ni siquiera representarse en toda su particularidad el acontecimiento reprimido: era preciso ir a buscar el recuerdo allí donde se encontraba, instalarse de golpe en el pasado para realizar la conexión viviente entre el saber y la resistencia, la representación y el bloqueo. Uno no se cura, pues, por simple mnesis, ni tampoco se está enfermo por amnesia. Aquí, como en otros casos, la toma de conciencia es poca cosa. La operación que de otro modo sería teatral y dramática por medio de la cual se alcanza la curación, y también por la cual no se la alcanza, tiene un nombre: transferencia. Ahora bien, la transferencia es, además, repetición, ante todo, repetición.[9] Si la repetición nos enferma, es ella también quien nos cura; si nos encadena y nos destruye, es igualmente ella quien nos libera,

[9] Freud invoca precisamente la transferencia para cuestionar su ley global de la relación inversa. Cf. *Au-delà du principe de plaisir* [*Más allá del principio de placer,* en *AE*, vol. XVIII] (trad. S. Jankélévitch, Payot, págs. 24-5): recuerdo y reproducción, rememoración y repetición se oponen en principio, pero, prácticamente, hay que resignarse a que el enfermo reviva en la cura ciertos elementos reprimidos; «la relación que se establece así entre la reproducción y el recuerdo varía de un caso a otro». Quienes más profundamente insistieron en el aspecto terapéutico y liberador de la repetición tal como aparece en la transferencia fueron Ferenczi y Rank en *Entwicklungziele der Psychoanalyse* (Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Viena, 1924).

testimoniando en ambos casos su potencia «demoníaca». Toda la cura es un viaje al fondo de la repetición. Existe, en efecto, en la transferencia, algo análogo a la experimentación científica, puesto que se supone que el enfermo repite el conjunto de su perturbación en condiciones artificiales privilegiadas, tomando como «objeto» la persona del analista. Pero la repetición en la transferencia tiene como función no tanto identificar acontecimientos, personas y pasiones, como *autentificar* roles, seleccionar máscaras. La transferencia no es una experiencia sino un principio que funda la experiencia analítica por entero. Los roles en sí son, por naturaleza, eróticos, pero la prueba de los roles convoca a ese principio más alto, a ese juez más profundo que es el instinto de muerte. En efecto, la reflexión sobre la transferencia fue un motivo determinante del descubrimiento de un «más allá». Es en tal sentido que la repetición constituye por sí misma el juego selectivo de nuestra enfermedad y de nuestra salud, de nuestra pérdida y de nuestra salvación. ¿Cómo puede relacionarse este juego con el instinto de muerte? Sin duda en un sentido cercano a aquel en que Miller dice, en su admirable libro sobre Rimbaud: «Comprendí que era libre, que la muerte, cuya experiencia había hecho, me había liberado». Se vuelve evidente que la idea de un instinto de muerte debe ser comprendida en función de tres exigencias paradójicas complementarias: dar a la repetición un principio original positivo, pero también una potencia autónoma de disfraz y, por último, un sentido inmanente en que el terror se mezcla estrechamente con el movimiento de la selección y de la libertad.

Nuestro problema se refiere a la esencia de la repetición. Se trata de saber por qué la repetición no se deja explicar por la forma de identidad en el concepto o en la representación —en qué sentido reclama un principio «positivo» superior—. Esta investigación debe apuntar al conjunto de los conceptos de la naturaleza y de la libertad. Consideremos, en el límite de los dos casos, la repetición de un motivo de decoración: una figura se encuentra reproducida bajo un concepto absolutamente idéntico. . . Pero, en realidad, el artista no procede así. No yuxtapone ejemplares de la figura, sino que combina, cada vez, un elemento de un ejemplar con *otro* elemento del ejemplar siguiente. Introduce en el pro-

ceso dinámico de la construcción un desequilibrio, una inestabilidad, una disimetría, una suerte de abertura, que no serán conjurados más que en el efecto total. Comentando semejante caso, Lévi-Strauss escribe: «Estos elementos se imbrican trabándose los unos a los otros y es sólo al final que la figura encuentra una estabilidad que confirma y desmiente a la vez el procedimiento dinámico según el cual ha sido ejecutada».[10] Estas observaciones valen para la noción de causalidad en general. Pues lo que cuenta, en la causalidad artística o natural, no son los elementos de simetría presentes, sino los que faltan y no están en la causa —es la posibilidad de que la causa tenga menos simetría que el efecto—. Más aún, la causalidad permanecería eternamente hipotética, simple categoría lógica, si esta posibilidad no estuviera, en un momento cualquiera, efectivamente cumplida. Tal el motivo por el cual la relación lógica de causalidad no es separable de un proceso físico de *señalización*, sin el cual no pasaría al acto. Denominamos «señal» a un sistema dotado de elementos de disimetría, provisto de órdenes de magnitud dispares; llamamos «signo» a lo que sucede en tal sistema, lo que fulgura en el intervalo, semejante a una comunicación que se establece entre los elementos dispares. El signo es sin duda un efecto, pero el efecto tiene dos aspectos: uno por el cual, en tanto signo, expresa la disimetría productora; el otro por el cual tiende a anularla. El signo no pertenece enteramente al orden del símbolo; sin embargo, lo prepara implicando una diferencia interna (pero dejando todavía en el exterior las condiciones de su reproducción).

La expresión negativa «falta de simetría» no debe engañarnos: designa el origen y la positividad del proceso causal. Es la positividad misma. Para nosotros, lo esencial, tal como nos lo indica el ejemplo del motivo de la decoración, consiste entonces en desmembrar la causalidad para distinguir en ellas dos tipos de repetición: uno, referido solamente al efecto total abstracto; el otro, a la causa actuante. Una, es la repetición estática; la otra, dinámica. Una resulta de la obra, pero la otra es como «la evolución» del gesto. Una remite a un mismo concepto, que sólo deja subsistir una diferencia exterior entre los ejemplares ordinarios de una figura; la otra es repetición de una diferencia interna que ella com-

[10] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (Plon, 1955), págs. 197-9.

prende en cada uno de sus momentos y que transporta de un punto notable a otro. Se puede intentar asimilar estas repeticiones diciendo que, desde el primer tipo hasta el segundo, lo que ha cambiado es sólo el contenido del concepto, o bien, que la figura se articula de otra manera. Pero ello significaría desconocer el orden respectivo de cada repetición. Pues en el orden dinámico, ya no hay ni concepto representativo, ni figura representada en un espacio preexistente. Hay una Idea y un puro dinamismo creador del espacio correspondiente.

Los estudios sobre el ritmo o sobre la simetría confirman esta dualidad. Se distingue una simetría aritmética, que remite a una escala de coeficientes enteros o fraccionarios, y una simetría geométrica, fundada en proporciones o relaciones irracionales; una simetría estática, de tipo cúbico o hexagonal, y una simetría dinámica, de tipo pentagonal, que se manifiesta en un trazado en espiral o en una pulsación en progresión geométrica, en una palabra, en una «evolución» viva y mortal. Ahora bien, este segundo tipo está en el centro del primero, es su corazón y su procedimiento activo, positivo. En una red de cuadrados dobles, se descubren trazos irradiantes que tienen como polo asimétrico el centro de un pentágono o de un pentagrama. La red es como una tela sobre un armazón, «pero el corte, el ritmo principal de este armazón es casi siempre un tema independiente de esta red»: tal el elemento de disimetría que sirve a la vez de principio de génesis y de reflexión para un conjunto simétrico.[11] La repetición estática en la red de los cuadrados dobles remite, pues, a una repetición dinámica, formada por un pentágono y «la serie decreciente de los pentagramas que en él se inscriben naturalmente». De la misma manera, la ritmología nos invita a distinguir inmediatamente dos tipos de repetición. La repetición-medida es una división regular del tiempo, una recurrencia isocrónica de elementos idénticos. Pero una duración sólo existe si está determinada por un acento tónico, regida por intensidades. Nos equivocaríamos sobre la función de los acentos si dijésemos que se reproducen a intervalos iguales. Los valores tónicos e intensivos actúan, por el contrario, creando desigualdades, inconmensurabilidades, en duraciones o espacios métricamente iguales.

[11] Matila Ghyka, *Le nombre d'or* (NRF, 1931), t. I, pág. 65.

Crean puntos relevantes, instantes privilegiados que marcan siempre una polirritmia. También aquí, lo desigual es lo más positivo. La medida no es más que la envoltura de un ritmo, y de una relación de ritmos. La reiteración de puntos de desigualdad, de puntos de flexión, de acontecimientos rítmicos, es más profunda que la reproducción de elementos ordinarios homogéneos; de modo que, en todos los casos, debemos distinguir la repetición-medida y la repetición-ritmo, ya que la primera es sólo la apariencia o el efecto abstracto de la segunda. Una repetición material y pura (como repetición de lo Mismo) no aparece más que en el sentido en que otra repetición se disfraza en ella, constituyéndola y constituyéndose ella misma mediante el disfraz. Aun en la naturaleza, las rotaciones isocrónicas no son más que la apariencia de un movimiento más profundo, los ciclos revolutivos no son más que entes abstractos; puestos en relación, revelan ciclos de evolución, espirales que presentan una razón de curvatura variable, cuya trayectoria tiene dos aspectos disimétricos, como la izquierda y la derecha. Siempre en esta abertura, que no se confunde con lo negativo, las criaturas tejen una repetición, recibiendo, al mismo tiempo, el don de vivir y de morir.

Volvamos, por último, a los conceptos nominales. ¿Es acaso la identidad del concepto nominal lo que explica la repetición de la palabra? Tomemos el ejemplo de la rima: se trata, en efecto, de repetición verbal, pero repetición que incluye la diferencia entre dos palabras y que la inscribe en el seno de una Idea poética, en un espacio que ella determina. Por tal razón, su sentido no consiste en marcar intervalos iguales, sino, más bien, como se advierte en una concepción de la rima fuerte, en poner los valores del timbre al servicio del ritmo tónico, contribuir a la independencia de los ritmos tónicos con relación a los ritmos aritméticos. En cuanto a la repetición de una misma palabra, debemos concebirla como una «rima generalizada», y no entender la rima como una repetición reducida. Esta generalización tiene dos procedimientos: o bien, una palabra tomada en dos sentidos asegura una semejanza o una identidad paradójica entre esos sentidos, o bien, tomada en un solo sentido, ejerce sobre sus vecinas una fuerza de atracción, les comunica una prodigiosa gravitación, hasta que una de las palabras contiguas releve a la otra y se convierta, a su vez, en centro de

repetición. Raymond Roussel y Charles Péguy fueron los grandes repetidores de la literatura; supieron llevar la potencia patológica del lenguaje a un nivel artístico superior. Roussel parte de palabras de doble sentido o de homónimos, y colma toda la distancia entre esos sentidos por medio de una historia y de objetos, a su vez desdoblados, presentados dos veces; obtiene así un triunfo sobre la homonimia en su propio terreno e inscribe el máximo de diferencia en la repetición como en el espacio abierto en el seno de la palabra. Este espacio está además presentado por Roussel como el de las máscaras y de la muerte, donde se elaboran al mismo tiempo una repetición que encadena y otra que salva —que salva, en primer lugar, de la que encadena—. Roussel crea un pos-lenguaje, en el que todo se repite y recomienza, una vez que todo ha sido dicho.[12] Muy diferente es la técnica de Péguy: la repetición es sustituida no ya por la homonimia sino por la sinonimia; atañe a lo que los lingüistas llaman la función de contigüidad, no ya la de similaridad; forma un pre-lenguaje, un lenguaje auroral, donde se procede por pequeñas diferencias para engendrar gradualmente el espacio interior de las palabras. En esta oportunidad, todo desemboca en el problema de los muertos prematuros y del envejecimiento, pero también en este caso, en la suerte inaudita de afirmar una repetición que salva contra la que encadena. Péguy y Roussel llevan el lenguaje hasta uno de sus límites (la similaridad o la selección en Roussel, el «rasgo distintivo» entre *b*illard —billar— y *p*illard —pillo—; la contigüidad o la combinación en Péguy, los famosos *puntos de tapicería*). Ambos sustituyen la repetición horizontal, la de las palabras corrientes que se reiteran en el discurso, por

[12] Sobre la relación de la repetición con el lenguaje, pero también con las máscaras y la muerte en la obra de *Raymond Roussel*, cf. el hermoso libro de Michel Foucault (NRF, 1963): «La repetición y la diferencia están tan imbricadas la una en la otra y se ajustan con tanta exactitud que no es posible determinar lo que está primero...» (págs. 35-7). «Lejos de ser un lenguaje que trata de comenzar, es la figura segunda de las palabras ya habladas. Es el lenguaje de siempre trabajado por la destrucción y la muerte... Por naturaleza, es repetitivo... (no ya la repetición) lateral de las cosas que vuelven a decirse, sino, aquella, radical, que ha pasado por encima del no-lenguaje y que debe a ese vacío franqueado el ser poesía...» (págs. 61-3). Consúltese también el artículo de Michel Butor sobre Roussel (*Répertoire*, I, Editions de Minuit) que analiza el doble aspecto de la repetición que encadena y que salva.

una repetición de puntos relevantes, una repetición vertical por la cual se asciende hacia el interior de las palabras. La repetición por defecto, por insuficiencia del concepto nominal o de la representación verbal, da paso a una repetición positiva por exceso de una Idea lingüística y estilística. ¿Cómo puede la muerte inspirar el lenguaje, estando siempre presente cuando la repetición se afirma?

La reproducción de lo Mismo no es un motor de los gestos. Es sabido que hasta la imitación más simple comprende la diferencia entre lo exterior y lo interior. Más aún: la imitación se limita a cumplir un rol regulador secundario en el montaje de un comportamiento, permite corregir movimientos en vías de realización, pero no instaurarlos. El aprendizaje no se lleva a cabo dentro del vínculo de la representación y la acción (como reproducción de lo Mismo), sino en la relación del signo con la respuesta (como encuentro con lo Otro). Hay por lo menos tres maneras en que el signo comprende la heterogeneidad: en primer lugar, en el objeto que lo porta o que lo emite, y que presenta necesariamente una diferencia de nivel, como dos órdenes de magnitud o de realidad dispares entre los cuales fulgura el signo; en segundo lugar, en sí mismo, porque el signo envuelve otro «objeto» dentro de los límites del objeto portador y encarna una potencia de la naturaleza o del espíritu (Idea); por último, en la respuesta que solicita, teniendo en cuenta que el movimiento de la respuesta no se «parece» al del signo. El movimiento del nadador no se parece al de la ola; y, precisamente, los movimientos del profesor de natación que reproducimos sobre la arena no son nada con relación a los movimientos de la ola que sólo aprenderemos a evitar cuando los captemos prácticamente como signos. Ese es el motivo por el cual es tan difícil explicar el proceso del aprendizaje: hay una familiaridad práctica, innata o adquirida, con los signos, que convierte toda educación en algo amoroso, pero también mortal. No aprendemos nada con aquel que nos dice: «haz como yo». Nuestros únicos maestros son aquellos que nos dicen: «haz junto conmigo», y que, en lugar de proponernos gestos que debemos reproducir, supieron emitir signos susceptibles de desarrollarse en lo heterogéneo. En otros términos, no hay ideo-motricidad, sino tan sólo sensorio-motricidad. Cuando el cuerpo conjuga sus puntos notables con los de la ola, anuda el principio de una repetición

que ya no es la de lo Mismo, sino que comprende lo Otro, que comprende la diferencia, de una ola y de un gesto al otro, y que transporta esta diferencia en el espacio repetitivo así constituido. Aprender es, en efecto, constituir este espacio del encuentro por medio de signos, en el que los puntos relevantes se entrelazan los unos con los otros, y donde la repetición se forma al mismo tiempo que se disfraza. Y en el aprendizaje hay siempre imágenes de muerte gracias a la heterogeneidad que desarrolla, a los límites del espacio que crea. Perdido en la lejanía, el signo es mortal; y también lo es cuando nos azota con fuerza. Edipo recibe el signo dos veces: la primera está demasiado lejos, la segunda demasiado cerca; entre las dos, se teje una terrible repetición del crimen. Zaratustra recibe su «signo» ora desde muy cerca, ora desde muy lejos, y sólo presiente al final la distancia correcta que habrá de cambiar lo que lo enferma en el eterno retorno por una repetición liberadora, salvadora. Los signos son los verdaderos elementos del teatro. Atestiguan potencias de la naturaleza y del espíritu que actúan por debajo de las palabras, los gestos, los personajes y los objetos representados. Significan la repetición como movimiento real, por oposición a la representación como movimiento falso de lo abstracto.

Estamos autorizados a hablar de repetición cuando nos encontramos frente a elementos idénticos que tienen absolutamente el mismo concepto. Pero entre estos elementos discretos, entre estos objetos repetidos, debemos distinguir un sujeto secreto que se repite a través de ellos, verdadero sujeto de la repetición. Es preciso pensar la repetición en su forma pronominal, encontrar el Sí mismo de la repetición, la singularidad en lo que se repite. Pues no hay repetición sin repetidor, nada repetido sin alma repetidora. En todo caso, más que lo repetido y el repetidor, el objeto y el sujeto, debemos distinguir dos formas de repetición. De todos modos, la repetición es la diferencia sin concepto. Pero en un caso, la diferencia se plantea simplemente como exterior al concepto, como diferencia entre objetos representados bajo el mismo concepto, que caen en la indiferencia del espacio y del tiempo. En el otro caso, la diferencia es interior a la Idea; se despliega como puro movimiento creador de un espacio y de un tiempo dinámicos que corresponden a la Idea. La primera repetición es repetición de lo Mismo, que se explica

por la identidad del concepto o de la representación; la segunda es la que comprende la diferencia, y se comprende a sí misma en la alteridad de la Idea, en la heterogeneidad de una «apresentación». Una es negativa, por defecto del concepto; la otra, afirmativa, por exceso de la Idea. Una es hipotética; la otra, categórica. Una es estática; la otra, dinámica. Una es repetición en el efecto; la otra, en la causa. Una, en extensión; la otra es intensiva. Una, ordinaria; la otra, notable y singular. Una es horizontal; la otra, vertical. Una está desarrollada, explicada; la otra está envuelta y debe ser interpretada. Una es revolutiva; la otra, evolutiva. Una es de igualdad, de conmensurabilidad, de simetría; la otra se funda sobre lo desigual, lo inconmensurable o lo disimétrico. Una es material; la otra, espiritual, aun en la naturaleza y en la tierra. Una es inanimada, la otra posee el secreto de nuestras muertes y de nuestras vidas, de nuestros encadenamientos y de nuestras liberaciones, de lo demoníaco y de lo divino. Una es una repetición «desnuda», la otra es repetición vestida, que se forma a sí misma vistiéndose, enmascarándose, disfrazándose. Una es de exactitud, la otra tiene como criterio la autenticidad.

Las dos repeticiones no son independientes. Una es el sujeto singular, el corazón y la interioridad de la otra, la profundidad de la otra. La otra es sólo la envoltura exterior, el efecto abstracto. La repetición de disimetría se oculta en los conjuntos o los efectos simétricos; una repetición de puntos notables bajo la de los puntos ordinarios; y, por todas partes, lo Otro en la repetición de lo Mismo. Es la repetición secreta, la más profunda: sólo ella da la razón de la otra, la razón del bloqueo de los conceptos. Y en este campo, como en el *Sartor Resartus*, lo que resulta ser la verdad de lo desnudo es la máscara, lo disfrazado, lo simulado. Y ello es necesario, puesto que la repetición no es ocultada por otra cosa, sino que se forma al tiempo que se disfraza, no preexiste a sus propios disfraces, y, al formarse, constituye la repetición desnuda en la cual se envuelve. Las consecuencias de todo esto son importantes. Cuando nos encontramos frente a una repetición enmascarada, o que implica desplazamientos, precipitaciones, aminoraciones en su marcha, variantes, diferencias capaces, en última instancia, de llevarnos muy lejos del punto de partida, tendemos a ver en ello un estado mixto en el que la repetición no es pura sino tan sólo

aproximada: la misma palabra repetición nos parece entonces empleada simbólicamente, por metáfora o por analogía. Es cierto que hemos definido estrictamente la repetición como diferencia sin concepto. Pero sería erróneo reducirla a una diferencia que recae en la exterioridad, bajo la forma de lo Mismo en el concepto, sin advertir que puede ser interior a la Idea y poseer en sí misma todos los recursos del signo, del símbolo y de la alteridad que rebasan el concepto como tal. Los ejemplos anteriormente mencionados se referían a los casos más diversos, conceptos nominales, de la naturaleza o de la libertad; se nos podría reprochar haber mezclado todo tipo de repeticiones, físicas y psíquicas; y aun, en el campo psíquico, repeticiones puras del tipo de la estereotipia y repeticiones latentes y simbólicas. Lo hicimos porque queríamos mostrar que en toda estructura repetitiva coexisten estas instancias, y cómo la repetición manifiesta elementos idénticos que remitían necesariamente a un sujeto latente que se repetía a sí mismo a través de estos elementos, formando «otra» repetición en el seno de la primera. De esta otra repetición, diremos que no es en absoluto aproximada o metafórica. Es, por el contrario, el espíritu de toda repetición. Es, incluso, el argumento de toda repetición, en el estado de filigrana o de cifra constituyente. Es ella la que constituye la esencia de la diferencia sin concepto, de la diferencia no mediatizada, aquello en lo cual consiste toda repetición. Ella es el sentido primero, literal y espiritual, de la repetición. Es el sentido material que resulta del otro, secretado como una concha.

Habíamos empezado por distinguir la generalidad y la repetición. Luego distinguimos dos formas de repetición. Estas dos distinciones se eslabonan, ya que la primera no desarrolla sus consecuencias más que en la segunda. Pues si nos limitamos a plantear la repetición de manera abstracta, vaciándola de su interioridad, somos incapaces de comprender por qué un concepto puede ser bloqueado naturalmente y dejar aparecer una repetición que no se confunde con la generalidad. A la inversa, cuando descubrimos el interior literal de la repetición, tenemos el medio no sólo de comprender la repetición de exterioridad como cobertura, sino también de recuperar el orden de la generalidad (y de operar, según el deseo de Kierkegaard, la reconciliación de lo singular con lo general). Pues, en la medida en que la re-

petición interior se proyecta a través de una repetición pura que la recubre, las diferencias que abarca aparecen como otros tantos factores que se oponen a la repetición, que la atenúan y la hacen variar según las leyes «generales». Pero bajo el trabajo general de las leyes subsiste siempre el juego de las singularidades. Las generalidades de los ciclos en la naturaleza son la máscara de una singularidad que asoma a través de sus interferencias; y bajo las generalidades del hábito en la vida moral, volvemos a encontrar aprendizajes singulares. El terreno de las leyes debe ser comprendido, pero siempre a partir de una Naturaleza y un Espíritu superiores a sus propias leyes, y que comienzan por entretejer sus repeticiones en las profundidades de la tierra y del corazón, allí donde las leyes aún no existen. El interior de la repetición está siempre afectado por un orden de diferencia; en la medida en que algo se relaciona con una repetición de otro orden que el suyo, la repetición aparece, por su cuenta, exterior y pura, y la cosa misma sometida a las categorías de la generalidad. Lo que instaura el orden de lo general es la inadecuación entre la diferencia y la repetición. Gabriel Tarde sugería, en este sentido, que la semejanza no era más que una repetición desfasada: la verdadera repetición es la que corresponde directamente a una diferencia del mismo grado que ella. Y nadie mejor que Tarde supo elaborar una nueva dialéctica descubriendo en la naturaleza y en el espíritu el esfuerzo secreto por instaurar una adecuación cada vez más perfecta entre la diferencia y la repetición.[13]

[13] En las *Lois de l'imitation* (Alcan, 1890), Gabriel Tarde muestra cómo la semejanza, por ejemplo entre especies de tipo diferente, remite a la identidad del medio físico, es decir, a un proceso repetitivo que afecta elementos inferiores a las formas consideradas. Como lo veremos con mayor precisión, toda la filosofía de Tarde se funda sobre las dos categorías de diferencia y repetición: la diferencia es a la vez el origen y el destino de la repetición, en un movimiento cada vez más «potente e ingenioso», que tiene «cada vez más en cuenta los grados de libertad». Tarde pretende sustituir en todos los campos la oposición por esta repetición diferencial y diferenciante. Roussel y Péguy podrían reivindicar su fórmula: «La repetición es un procedimiento de estilo mucho más enérgico y menos cansador que la antítesis, y también mucho más apto para renovar un tema» (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897, pág. 119). En la repetición, Tarde veía una idea bien francesa; es cierto que también Kierkegaard veía en ella un concepto bien danés. Con ello quieren decir que la repetición funda una dialéctica muy diferente de la de Hegel.

Mientras nos planteemos la diferencia conceptual, intrínsecamente conceptual, y la repetición como una diferencia extrínseca, entre objetos representados bajo un mismo concepto, el problema de sus relaciones parece poder ser resuelto por los hechos. ¿Hay repeticiones, sí o no? O bien, ¿toda diferencia es, en última instancia, intrínseca y conceptual? Hegel se burlaba de que Leibniz hubiera invitado a las damas de la corte a hacer metafísica experimental mientras paseaban por los jardines, para verificar que dos hojas de árbol no tenían el mismo concepto. Reemplacemos las damas de la corte por policías científicos: no hay dos granos de polvo absolutamente idénticos, dos manos que tengan las mismas líneas, dos máquinas de escribir con la misma impresión, dos revólveres que estríen sus balas de la misma manera... Pero, ¿por qué presentimos que el problema no está bien planteado, en tanto buscamos en los hechos el criterio de un *principium individuationis*? Una diferencia puede ser interna y sin embargo no conceptual (tal es ya el sentido de la paradoja de los objetos simétricos). Un espacio dinámico debe ser definido desde el punto de vista de un observador vinculado con este espacio y no desde una posición exterior. Hay diferencias internas que dramatizan una Idea, antes de representar un objeto. La diferencia, aquí, es interior a una Idea, aun cuando sea exterior al concepto como representación de objeto. Ese es el motivo por el cual la oposición entre Kant y Leibniz parece atenuarse a medida que se tienen en cuenta factores dinámicos presentes en ambas doctrinas. Si Kant reconoce en las formas de la intuición diferencias extrínsecas irreductibles al orden de los conceptos, no por ello estas diferencias dejan de ser «internas», aun cuando un entendimiento no pueda asignarlas como «intrínsecas», y no sean representables más que en su relación exterior con el espacio entero.[14] Es decir que, de acuerdo con ciertas interpretaciones neokantianas, se produce paulatinamente una construcción dinámica interna del espacio que debe preceder a la «representación» del todo como forma de exterioridad. Según nuestro parecer, el elemento de esta génesis interna consiste en la cantidad intensiva más que en el esquema, y se relaciona con las Ideas

[14] Sobre la diferencia interna, que no es, sin embargo, intrínseca o conceptual, cf. Kant, *Prolegómenos* § 13 (cf. la oposición entre *innere Verschiedenheit* e *innerlich V*).

más que con los conceptos del entendimiento. Si el orden espacial de las diferencias extrínsecas y el orden conceptual de las diferencias intrínsecas alcanzan finalmente una armonía, tal como lo prueba el esquema, ello se debe, más profundamente, a ese elemento diferencial intensivo, síntesis de lo continuo en el instante, que, bajo la forma de una *continua repetitio*, engendra interiormente el espacio conforme a las Ideas. Ahora bien, en Leibniz, la afinidad de las diferencias extrínsecas con las diferencias conceptuales intrínsecas convocaba ya al proceso interno de una *continua repetitio*, fundada en un elemento diferencial intensivo que opera la síntesis de lo continuo en el punto para engendrar el espacio desde adentro.

Hay repeticiones que no son sólo diferencias extrínsecas; hay diferencias internas que no son intrínsecas o conceptuales. Estamos entonces en condiciones de situar mejor la fuente de las ambigüedades precedentes. Cuando determinamos la repetición como diferencia sin concepto, creemos poder deducir el carácter puramente extrínseco de la diferencia en la repetición; estimamos entonces que toda «novedad» interna basta para alejarnos del argumento y que no es conciliable más que con una repetición aproximada, enunciada por analogía. No es así, pues no sabemos aún cuál es la esencia de la repetición, lo que designa positivamente la expresión «diferencia sin concepto», la naturaleza de la interioridad que es capaz de implicar. A la inversa, cuando determinamos la diferencia como diferencia conceptual, creemos haber hecho lo suficiente para determinar el concepto de diferencia en tanto tal. Sin embargo, también aquí, no tenemos ninguna idea de diferencia, ningún concepto de la diferencia en cuanto tal. El error de la filosofía de la diferencia, de Aristóteles a Hegel, pasando por Leibniz, fue tal vez haber confundido el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual, contentándose con inscribir la diferencia en el concepto en general. En realidad, mientras se inscriba la diferencia en el concepto en general, no tendremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos tan sólo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación. Nos hallamos, pues, frente a dos preguntas: ¿cuál es el concepto de la diferencia, que no se reduce a la simple diferencia conceptual, sino que reclama una Idea propia, como una singularidad en la Idea?

Por otra parte, ¿cuál es la esencia de la repetición, que no se reduce a una diferencia sin concepto, que no se confunde con el carácter aparente de los objetos representados bajo un mismo concepto, sino que da testimonio, a su vez, de la singularidad como potencia de la Idea? El encuentro de las dos nociones, diferencia y repetición, ya no puede ser planteado desde el principio, sino que debe volverse evidente merced a interferencias y entrecruzamientos de dos líneas: una, relativa a la esencia de la repetición; la otra, a la idea de la diferencia.

1. La diferencia en sí misma

La indiferencia tiene dos aspectos: el abismo indiferenciado, la nada negra, el animal indeterminado en el cual todo está disuelto, pero también, la nada blanca, la superficie de calma recuperada en la que flotan determinaciones no ligadas, como miembros dispersos, cabeza sin cuello, brazo sin hombro, ojos sin frente. Lo indeterminado es totalmente indiferente, pero las determinaciones flotantes no lo son menos unas respecto de otras. La diferencia ¿es intermediaria entre estos dos extremos? O bien, ¿no es acaso el único extremo, el único momento de la presencia y de la precisión? La diferencia es ese estado en el cual puede hablarse de LA determinación. La diferencia «entre» dos cosas es solamente empírica, y *las* determinaciones correspondientes, extrínsecas. Pero, en lugar de una cosa que se distingue de otra, imaginemos algo que se distingue —y que, sin embargo, *aquello de lo cual* se distingue no se distingue de él—. El relámpago, por ejemplo, se distingue del cielo negro, pero debe arrastrarlo consigo, como si se distinguiese de lo que no se distingue. Se diría que el fondo sube a la superficie, sin dejar de ser fondo. Hay algo cruel, y aun monstruoso, de una y otra parte, en esa lucha contra un adversario inasible, donde lo distinguido se opone a algo que no puede distinguirse de él, y sigue uniéndose a lo que se divorcia de él. La diferencia es ese estado de la determinación como distinción unilateral. Acerca de la diferencia hay, pues, que decir que uno la hace, o que ella se hace, como en la expresión «hacer la diferencia». Esta diferencia, o LA determinación, es también la crueldad. Los platónicos decían que el no-Uno se distingue del Uno, pero no a la inversa, puesto que el Uno no se sustrae a lo que se sustrae de él; y, en el otro polo, la forma se distingue de la materia o del fondo, pero no a la inversa, puesto que la distinción misma es una forma. En verdad, todas las formas se disipan cuando se reflejan en ese fondo

que se eleva. El mismo ha dejado de ser el puro indeterminado que permanece en el fondo, pero las formas también dejan de ser determinaciones coexistentes o complementarias. El fondo que se eleva no está más en el fondo, sino que adquiere una existencia autónoma; la forma que se refleja en ese fondo ya no es más una forma, sino una línea abstracta que actúa directamente sobre el alma. Cuando el fondo sube hasta la superficie, el rostro humano se descompone en ese espejo en el que lo indeterminado tanto como las determinaciones llegan a confundirse en una sola determinación que «hace» la diferencia. Para producir un monstruo, de poco sirve la pobre receta de amontonar determinaciones heteróclitas o de sobredeterminar el animal. Más vale hacer subir el fondo y disolver la forma. Goya procedía por medio del aguatinta y el aguafuerte, la grisalla de una y el rigor de la otra. Odilon Redon, por el claroscuro y la línea abstracta. Renunciando al modelado, es decir, al símbolo plástico de la forma, la línea abstracta adquiere toda su fuerza, y participa del fondo tanto más violentamente cuanto que se distingue de él sin que este se distinga de ella.[1] Hasta qué punto los rostros se deforman en semejante espejo. Y no es seguro que únicamente el sueño de la Razón engendre monstruos. También lo hace la vigilia, el insomnio del pensamiento, pues el pensamiento es ese momento en que la determinación se hace una, a fuerza de sostener una relación unilateral y precisa con lo indeterminado. El pensamiento «hace» la diferencia, pero la diferencia es el monstruo. No debemos asombrarnos de que la diferencia parezca maldita, que sea la falta o el pecado, la figura del Mal prometida a la expiación. No hay otro pecado que el de hacer subir el fondo y disolver la forma. Recordemos la idea de Artaud: la crueldad es sólo LA determinación, ese punto preciso en que lo determinado mantiene su relación esencial con lo indeterminado, esa línea rigurosa abstracta que se alimenta del claroscuro.

[1] Cf. Odilon Redon, *A soi-même* (Journal, Floury ed., pág. 63): «Ninguna forma plástica, percibida objetivamente, por sí misma, bajo las leyes de la sombra y la luz, por los medios convencionales del modelado, podría encontrarse en mis obras (. . .) Todo mi arte se limita exclusivamente a los recursos del claroscuro, y debe mucho también a los efectos de la línea abstracta, ese agente de fuente profunda, que actúa directamente sobre el espíritu».

Arrancar la diferencia a su estado de maldición parece entonces el proyecto de la filosofía de la diferencia. ¿La diferencia no puede acaso convertirse en un organismo armonioso y relacionar la determinación con otras determinaciones en una forma, es decir, en el elemento coherente de una representación orgánica? El elemento de la representación como «razón» tiene cuatro aspectos principales: la identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos *determinables* últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* dentro del concepto, la semejanza en el objeto *determinado* del concepto mismo. Estas formas son como las cuatro cabezas, o los cuatro vínculos de la mediación. Se dirá que la diferencia está «mediatizada», en la medida en que se llegue a someterla a la cuádruple raíz de la identidad y de la oposición, de la analogía y de la semejanza. A partir de una primera impresión (la diferencia es el mal), nos proponemos «salvar» la diferencia representándola, y representarla refiriéndola a las exigencias del concepto en general. Se trata entonces de determinar un momento feliz —el feliz momento griego— en que la diferencia se encuentra como reconciliada con el concepto. La diferencia debe salir de su caverna y dejar de ser un monstruo; o, por lo menos, sólo debe subsistir como monstruo aquello que se sustrae al momento feliz, aquello que constituye sólo un mal encuentro, una mala ocasión. Aquí, la expresión «hacer la diferencia» cambia, entonces, de sentido. Designa ahora una prueba selectiva que debe determinar qué diferencias pueden ser inscriptas en el concepto en general, y cómo. Semejante prueba, semejante selección parece efectivamente realizada por lo Grande y lo Pequeño. Pues lo Grande y lo Pequeño no se dicen naturalmente del Uno, sino, en primer lugar, de la diferencia. Preguntamos entonces hasta dónde puede y debe ir la diferencia —¿qué grandeza? ¿qué pequeñez?— para entrar en los límites del concepto sin perderse más acá ni escaparse más allá. Es por cierto difícil saber si el problema está así bien planteado: ¿la diferencia es verdaderamente un mal en sí? ¿Era necesario formular la pregunta en esos términos morales? ¿Había que «mediatizar» la diferencia para volverla a la vez vivible y pensable? ¿La selección debía consistir en esa prueba? ¿La prueba debía ser concebida de esa manera y con esa finalidad? Sólo podremos responder a esas preguntas si determi-

namos con mayor precisión la naturaleza supuesta del momento feliz.

Aristóteles dice: hay una diferencia que es a la vez la mayor y la más perfecta, μεγίστη y τέλειος. La diferencia en general se distingue de la diversidad o de la alteridad; ya que dos términos difieren cuando son otros, no por sí mismos, sino por algo, por consiguiente, cuando acuerdan también en otra cosa, en género para las diferencias de especie, o aun en especie para las diferencias de número, o incluso «en el ser según la analogía» para diferencias de género. ¿Cuál es, en esas condiciones, la mayor diferencia? La mayor diferencia es siempre la oposición. Pero, de todas las formas de oposición, ¿cuál es la más perfecta, la más completa, la que mejor «conviene»? Los relativos se dicen el uno del otro; la contradicción ya se dice de un sujeto, pero para volver imposible su subsistencia, y califica solamente el cambio por el cual comienza a ser o deja de serlo; la privación expresa además una impotencia determinada del sujeto existente. Sólo la contrariedad representa la potencia que tiene un sujeto de recibir opuestos permaneciendo sustancialmente el mismo (por la materia o por el género). ¿En qué condiciones la contrariedad comunica, sin embargo, su perfección a la diferencia? En tanto consideremos el ser concreto tomado en su materia, las contrariedades que lo afectan son modificaciones corporales, que sólo nos dan el concepto empírico accidental de una diferencia todavía extrínseca (*extra quidditatem*). El accidente puede ser separable del sujeto como «blanco» y «negro» lo son de «hombre», o inseparable, como «macho» y «hembra» de «animal»: según el caso, la diferencia será *communis* o *propria*, pero será siempre accidental, en tanto proviene de la materia. Sólo, entonces, una contrariedad en la esencia o en la forma nos da el concepto de una diferencia ella misma esencial (*differentia essentialis aut propriissima*). Los contrarios son, pues, modificaciones que afectan un sujeto considerado en su género. En la esencia, en efecto, lo propio del género es estar dividido por diferencias, tales como «pedestre» y «alado», que se coordinan como contrarios. En una palabra, la diferencia perfecta y máxima es la contrariedad en el género, y la contrariedad en el género es la diferencia específica. Más allá y más acá, la diferencia tiende a confluir en la simple alteridad, y se

sustrae casi a la identidad del concepto: la diferencia genérica es demasiado grande, se instala entre incombinables que no entran en relaciones de contrariedad; la diferencia individual es demasiado pequeña, entre indivisibles que tampoco tienen contrariedad.[2]

En cambio, parece evidente que la diferencia específica responde a todas las exigencias de un concepto armonioso o de una representación orgánica. Es pura porque es formal; intrínseca, puesto que opera en la esencia. Es cualitativa y, en la medida en que el género designa la esencia, la diferencia es aun una cualidad muy especial, «según la esencia», cualidad de la esencia misma. Es sintética, pues la especificación es una composición, y la diferencia se agrega realmente al género que no la contiene más que en potencia. Está mediatizada, es ella misma mediación, término medio en persona. Es productora, pues el género no se divide en diferencias, sino que está dividido por diferencias que producen en él las especies correspondientes. Por eso es siempre causa, causa formal: lo más corto es la diferencia específica de la línea recta; lo comprimente, la diferencia específica del color negro; lo disociante, la del color blanco. Por ese motivo también ella es un predicado de un tipo tan particular, puesto que se atribuye a la especie, pero al mismo tiempo le atribuye el género y constituye la especie a la cual ella se atribuye. Semejante predicado, sintético y constituyente, atribuidor más que atribuido, verdadera regla de producción, tiene, por fin, una última propiedad: la de llevar consigo lo que atribuye. En efecto, la cualidad de la esencia es bastante especial como para hacer del género otra cosa y no simplemente otra cualidad.[3] Es propio, pues, del género permanecer el mismo para sí volviéndose a la vez otro en las diferencias que lo dividen. La diferencia transporta consigo el género y todas las diferencias intermedias. Transporte de la diferencia, diáfora de la diáfora, la especificación vincula la diferencia con la diferencia en los niveles sucesivos de la

[2] Aristóteles, *Metafísica*, X, 4, 8 y 9. Sobre los tres tipos de diferencia, común, propia y esencial, Porfirio, *Isagoge*, 8-9. Cf. también los manuales tomistas; p. ej., el capítulo «de differentia» en los *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* de Joseph Gredt (Friburgo), t. I, págs. 122-5.

[3] Porfirio, *Isagoge*, 8, 20: «La diferencia de razonable que se agrega al animal lo hace distinto, en tanto que la de moverse le da tan sólo una calidad distinta que la del ser en reposo».

división, hasta que una última diferencia, la de la *species infima*, condense en la dirección elegida el conjunto de la esencia y de su cualidad continuada, reúne ese conjunto en un concepto intuitivo y lo funde con el término a definir, convirtiéndose ella misma en algo único e indivisible (ἄτομον, ἀδιάφορον, εἶδος). La especificación garantiza así la coherencia y la continuidad en la comprensión del concepto.

Volvamos a la expresión «la mayor diferencia». Resulta evidente que la diferencia específica es la mayor sólo en forma muy relativa. En términos absolutos, la contradicción es mayor que la contradictoriedad —y sobre todo la diferencia genérica es mayor que la específica—. La forma en que Aristóteles distingue la diferencia de la diversidad o de la alteridad nos sitúa ya en el camino: la diferencia específica es considerada la mayor sólo con respecto a la identidad supuesta de un concepto. Más aún: la diferencia llega hasta la oposición, es impulsada hasta la contrariedad solamente con relación a la forma de identidad en el concepto genérico. La diferencia específica no representa, entonces, en absoluto, un concepto universal para todas las singularidades y recodos de la diferencia (es decir, una Idea), sino que designa un momento particular en que la diferencia se concilia exclusivamente con el concepto en general. Así la diáfora de la diáfora no es, en Aristóteles, más que un falso transporte: no se percibe nunca que en ella la diferencia cambie de naturaleza, jamás se descubre en ella un *diferenciante de la diferencia* que relacionaría, en su inmediatez respectiva, lo más universal y lo más singular. La diferencia específica no designa más que un máximo enteramente relativo, un punto de acomodación para el ojo griego, y aún más para el ojo griego del justo medio que ha perdido el sentido de los transportes dionisíacos y de las metamorfosis. Tal es el principio de una confusión ruinosa para toda la filosofía de la diferencia: se confunde la asignación de un concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en el concepto en general; se confunde la determinación del concepto de diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad de un concepto indeterminado. Es el juego de prestidigitación implicado en el momento feliz (y tal vez todo el resto deriva de él: la subordinación de la diferencia a la oposición, a la analogía, a la semejanza, todos los aspectos de la mediación). Entonces, la diferencia no puede

ser más que un predicado en la comprensión del concepto. Aristóteles recuerda constantemente esta naturaleza predicativa de la diferencia específica; pero se ve obligado a asignarle poderes extraños, el de atribuir tanto como el de ser atribuida, o el de alterar el género tanto como el de modificar su cualidad. Todas las maneras por las que la diferencia específica parece satisfacer las exigencias de un concepto propio (pureza, interioridad, productividad, transporte. . .) se revelan así ilusorias, y aun contradictorias, a partir de la confusión fundamental.

La diferencia específica es, pues, pequeña con respecto a una diferencia mayor que concierne a los géneros mismos. Aun en la clasificación biológica, se vuelve muy pequeña con respecto a los grandes géneros: no es, sin duda alguna, diferencia material, sino en cambio, simple diferencia «en» la materia, operando por lo más y lo menos. La diferencia específica es lo máximo y la perfección, pero sólo bajo la condición de la identidad de un concepto indeterminado (género). Es poca cosa, por el contrario, si se la compara con la diferencia entre los géneros como últimos conceptos determinables (categorías), pues estos ya no están sometidos a la condición de tener a su vez un concepto idéntico o género común. Recordemos la razón por la cual el Ser mismo no es un género: ello se debe, según Aristóteles, a que las diferencias *son* (sería, pues, necesario que el género pudiera atribuirse a sus diferencias en sí: como si el animal se dijese una vez de la especie humana, y otra, de la diferencia razonable constituyendo otra especie. . .).[4] Lo que permite llegar a la conclusión de *otra* naturaleza de las diferencias genéricas es, entonces, un argumento tomado de la naturaleza de la diferencia específica. Todo esto sucede como si hubiese dos «Logos», diferentes en su naturaleza, pero entremezclados el uno con el otro: existe el logos de las Especies, el logos de lo que se piensa y de lo que se dice, que descansa en la condición de identidad o de univocidad de un concepto en general tomado como género, y existe el logos de los Géneros, el logos de lo que se piensa y lo que se dice a través de nosotros, que, libre de la condición, se mueve tanto en la equivocidad del Ser como en la diversidad de los conceptos más generales. Cuando decimos lo unívoco, ¿no se trata

[4] Aristóteles, *Metafísica*, III, 3, 998*b*, 20-7, y *Tópicos*, VI, 6, 144*a*, 35-40.

una vez más de lo equívoco que se dice en nosotros? ¿Y no es acaso necesario reconocer aquí una suerte de fisura introducida en el pensamiento, que no dejará de ahondarse en otra atmósfera (no aristotélica)? Pero, sobre todo, ¿no es ya una nueva oportunidad para la filosofía de la diferencia? ¿no va acaso a aproximarse a un concepto absoluto, una vez liberada de la condición que la mantenía en un máximo enteramente relativo?

Sin embargo, nada de esto sucede en Aristóteles. El hecho es que la diferencia genérica o categorial sigue siendo una diferencia, en el sentido aristotélico, y no cae en la simple diversidad o alteridad. Sucede pues que un concepto idéntico o común subsiste todavía, aunque de manera muy especial. Este concepto de Ser no es colectivo, como un género con respecto a sus especies, sino sólo distributivo y jerárquico: no tiene contenido en sí, sino sólo un contenido proporcionado a los términos formalmente diferentes de los cuales se predica. Estos términos (categorías) no necesitan tener una relación igual con el ser; basta que la relación de cada uno con el ser sea *interior* a cada uno. Los dos caracteres del concepto de ser —no tener un sentido común más que distributivamente, tener un sentido primero jerárquicamente— muestran bien que no cumple, con respecto a las categorías, el rol de un género con respecto a especies unívocas. Pero muestran también que la equivocidad del ser es enteramente particular: se trata de una analogía.[5] Ahora

[5] Es sabido que Aristóteles no habla de analogía con respecto al ser. Determina las categorías como πρὸς ἕν y sin duda también como ἐφεξῆς (son los dos casos, fuera de la equivocidad pura, en los que hay «diferencia» sin género común). Los πρὸς ἕν se dicen con respecto a un término único. Este es como un *sentido común*, pero este sentido común no es un género. Pues forma solamente una unidad distributiva (implícita y confusa) y no como el género, una unidad colectiva, explícita, distinta. Cuando la escolástica traduce los πρὸς ἕν como «analogía de proporcionalidad», tiene, pues, razón. Esta analogía no debe, en efecto, ser comprendida en el sentido estricto del matemático, y no supone ninguna *igualdad* de relación. Se define, lo que es muy diferente, por una *interioridad* de la relación: la relación de cada categoría con el ser es interior a cada categoría, cada una tiene unidad y ser por su cuenta, en virtud de su naturaleza propia. Este carácter distributivo está bien marcado por Aristóteles cuando identifica las categorías con διαιρέσεις. Y pese a ciertas interpretaciones recientes, hay una participación del ser correspondiente a las maneras en que se distribuye a los «entes». Pero en los πρὸς ἕν, el término único no es simplemente el ser como sentido común, sino ya la sustancia como *sentido primero*. De ahí el

bien, si se pregunta cuál es la instancia capaz de proporcionar el concepto a los términos o a los sujetos de los cuales se lo afirma, es evidente que esta es el juicio. Pues el juicio tiene precisamente dos funciones esenciales, y sólo dos: la distribución, que asegura mediante la *repartición* del concepto, y la jerarquización, que asegura mediante la *medida* de los sujetos. A una de ellas corresponde la facultad en el juicio que recibe el nombre de sentido común; a la otra, la que se llama buen sentido (o sentido primero). Ambas constituyen la justa medida, la «justicia» como valor del juicio. En este sentido, toda filosofía de las categorías toma como modelo el juicio —tal como se ve en Kant, e incluso en Hegel—. Pero, con su sentido común y su sentido primero, la analogía del juicio deja subsistir la identidad de un concepto, sea bajo una forma implícita y confusa, sea bajo una forma virtual. La analogía es, ella misma, el análogo de la identidad en el juicio. La analogía es la esencia del juicio, pero la analogía del juicio es el análogo de la identidad del concepto. Por ese motivo no podemos esperar que la diferencia genérica o categorial, como tampoco la diferencia específica, nos entregue un concepto propio de la diferencia. En tanto que la diferencia específica se contenta con inscribir la diferencia en la identidad del concepto indeterminado en general, la diferencia genérica (distributiva y jerárquica) se contenta, a su vez, con inscribir la diferencia en la cuasi identidad de los conceptos determinables más generales, es decir, en la analogía del juicio mismo. Toda la filosofía aristotélica de la diferencia está contenida en esta doble inscripción complementaria, fundada en un mismo postulado, que traza los límites arbitrarios del momento feliz.

Entre las diferencias genéricas y específicas se anuda el lazo de una complicidad en la representación. No es que tengan la misma naturaleza: el género sólo es determinable desde afuera por la diferencia específica y la identidad del género con respecto a las especies contrasta con la imposibi-

---

deslizamiento hacia la idea de los πρός, implicando una jerarquía. La escolástica hablará aquí de «analogía de proporción»: ya no hay un concepto distributivo que se refiera formalmente a términos diferentes, sino un concepto serial que se refiere formal-eminentemente a un término principal, y, en menor grado, a los otros. El Ser es en primer lugar, en acto, analogía de proporcionalidad; pero, ¿no se presenta acaso también «virtualmente», una analogía de proporción?

lidad para el Ser de formar semejante identidad con respecto a los géneros mismos. Pero precisamente, lo que funda esta imposibilidad es la naturaleza de las diferencias específicas (el hecho de que *sean*) que impide que las diferencias genéricas se relacionen con el ser como con un género común (si el ser fuese un género, sus diferencias serían asimilables a diferencias específicas, pero ya no se podría decir que «son», puesto que el género no se atribuye a sus diferencias en sí). En este sentido, la univocidad de las especies en un género común remite a la equivocidad del ser en los géneros diversos: la una refleja a la otra. Esto puede verse bien en las exigencias del ideal de la clasificación: al mismo tiempo, las grandes unidades —γένη μέγιστα, que llamaremos finalmente ramas— se determinan según relaciones de analogía que suponen una elección de caracteres operada por el juicio en la representación abstracta, y las pequeñas unidades, los pequeños géneros o especies, se determinan en una percepción directa de las *semejanzas* que supone una continuidad de la intuición sensible en la representación concreta. Aun el neoevolucionismo hallará estos dos aspectos vinculados con las categorías de lo Grande y lo Pequeño, cuando distinga grandes diferenciaciones embriológicas precoces y pequeñas diferenciaciones tardías, adultas, intra-específicas o específicas. Ahora bien, aunque los dos aspectos puedan entrar en conflicto, según que los grandes géneros o las especies sean tomados como conceptos de la Naturaleza, ambos constituyen los límites de la representación orgánica, y *requisitos* igualmente necesarios para la clasificación: la continuidad metódica en la percepción de las semejanzas no es menos indispensable que la distribución sistemática en el juicio de analogía. Pero tanto desde un punto de vista como desde otro, la Diferencia aparece sólo como un *concepto reflejo*. En efecto, la diferencia permite pasar de las especies semejantes vecinas a la identidad de un género que las subsume, y, por consiguiente, señalar o recortar identidades genéricas en el flujo de una serie continua sensible. En el otro polo, permite pasar de los géneros respectivamente idénticos a las relaciones de analogía que mantienen entre sí en lo inteligible. Como concepto de reflexión, la diferencia da pruebas de su completo sometimiento de todas las exigencias de la representación, que se convierte precisamente por ella en «representación orgánica». En

efecto, en el concepto de reflexión la diferencia mediadora y mediatizada se somete, con todo derecho, a la *identidad* del concepto, a la *oposición* de los predicados, a la *analogía* del juicio, a la *semejanza* de la percepción. Encontramos aquí el carácter necesariamente cuadripartito de la representación. La cuestión es saber si, bajo todos esos aspectos reflexivos, la diferencia no pierde a la vez su concepto y su realidad propios. La diferencia no deja de ser, en efecto, un concepto reflexivo, y sólo encuentra un concepto efectivamente real en la medida en que designa catástrofes: ya sea rupturas de continuidad en la serie de las semejanzas, ya sea fallas infranqueables entre las estructuras análogas. Sólo deja de ser reflexiva para convertirse en catastrófica. Y, sin duda alguna, no puede ser lo uno sin lo otro. Pero precisamente, la diferencia como catástrofe, ¿no da pruebas, acaso, de un fondo rebelde irreductible que sigue actuando bajo el equilibrio aparente de la representación orgánica?

Nunca hubo más que una proposición ontológica: el Ser es unívoco. No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz. Decimos Duns Escoto porque supo llevar el ser unívoco al más alto grado de sutileza, corriendo el riesgo de dotarlo de abstracción. Pero de Parménides a Heidegger, se retoma la misma voz, en un eco que forma por sí solo todo el despliegue de lo unívoco. Una sola voz constituye el clamor del ser. No nos resulta difícil comprender que si el Ser es absolutamente común, no por ello constituye un género; basta reemplazar el modelo del juicio por el de la proposición. En la proposición tomada como entidad compleja distinguimos: el sentido, o lo expresado por la proposición; lo designado (lo que se expresa en la proposición); los expresantes o designantes, que son modos numéricos, es decir, factores diferenciales que caracterizan los elementos provistos de sentido y de designación. Se comprende cómo nombres o proposiciones que designan estrictamente lo mismo no tengan el mismo sentido (para utilizar ejemplos célebres: lucero de la tarde-lucero de la mañana, Israel-Jacob, *p*lan-*b*lanc [plan-blanco]). La distinción entre estos sentidos es, sin duda, una distinción real (*distinctio realis*), pero no tiene nada de numérico y aún menos de ontológico: es una distinción formal, cualitativa o semiológica. Por el momento, debe dejarse de lado el asunto de

saber si las categorías son directamente asimilables a tales sentidos, o, más verosímilmente, si derivan de ellos. Lo importante es poder concebir diversos sentidos formalmente distintos pero referidos al ser en tanto único designado, ontológicamente uno. Es verdad que semejante punto de vista no nos impide todavía considerar esos sentidos como análogos y esta unidad del ser como una analogía. Hay que agregar que el ser, ese designado común, en tanto se expresa, se dice a su vez *en un único y mismo sentido* de todos los designantes o expresantes numéricamente distintos. En la proposición ontológica, no sólo el designado es ontológicamente el mismo para sentidos cualitativamente distintos, sino que también el sentido es ontológicamente el mismo para modos individuantes, para designantes o expresantes numéricamente distintos: tal es la circulación en la proposición ontológica (expresión en su conjunto).

En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es «igual» para todas, pero ellas mismas no son iguales. Se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. Es propio de la esencia del ser unívoco referirse a diferencias individuantes, pero estas diferencias no tienen la misma esencia y no varían la esencia del ser, así como el blanco se refiere a intensidades diversas, pero sigue siendo esencialmente el mismo blanco. No hay dos «vías» como se había creído en el poema de Parménides, sino una sola «voz»* del Ser referida a todos sus modos, los más diversos, los más variados, los más diferenciados. El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma.

Sin duda hay todavía en el ser unívoco una jerarquía y una distribución que conciernen a los factores individuantes y a su sentido. Pero distribución y aun jerarquía tienen dos acepciones enteramente diferentes, sin conciliación posible; lo mismo sucede con las expresiones *logos*, *nomos* en

* Juego de palabras: en francés *voie* (vía) y *voix* (voz) son fonéticamente equivalentes. (*N. de los T.*)

la medida en que remiten a problemas de distribución. En primer lugar, debemos distinguir una distribución que implica un reparto de lo distribuido: se trata de repartir lo distribuido como tal. Es aquí como las reglas de analogía en el juicio son todopoderosas. El sentido común o el buen sentido en tanto cualidades del juicio están pues representadas como principios de reparto, que se consideran a sí mismos *lo mejor repartidos*. Semejante tipo de distribución procede por determinaciones fijas y proporcionales, asimilables a «propiedades» o territorios limitados en la representación. Es posible que la cuestión agraria haya tenido una gran importancia en esta organización del juicio como facultad de distinguir partes («por una parte y por otra»). Aun entre los dioses, cada uno tiene su terreno, su categoría, sus atributos, y todos distribuyen entre los mortales límites y parcelas conformes al destino. Todo lo otro es una distribución que debemos llamar nomádica, un *nomos* nómade, sin propiedad, cercado ni medida. En este caso, ya no hay reparto de un distribuido, sino más bien repartición de quienes *se* distribuyen en un espacio abierto ilimitado, o, por lo menos, sin límites precisos.[6] Nada corresponde ni pertenece a nadie, pero todas las personas están ubicadas aquí y allí, de modo de cubrir el mayor espacio posible. Aun cuando se trate del aspecto serio de la vida, se asemeja a un espacio de juego, a una regla de juego, por oposición tanto al espacio como al *nomos* sedentario. Llenar un espacio, repartirse en él, no es lo mismo que distribuir el espacio. Es una distribución de errancia y aun de «delirio» en la que las cosas se despliegan sobre toda la extensión de un Ser unívoco y no repartido. No es el ser el que se distribuye según las exigencias de la representación, sino que todas las cosas se reparten en él en la univocidad de la simple presencia (el Uno-Todo).

[6] Cf. E. Laroche, *Histoire de la racine NEM- en grec ancien* (Klincksieck, 1949). E. Laroche muestra que la idea de distribución en νόμος- νέμω no mantiene una relación simple con la de reparto (τέμνω, δαίω, διαιρέω). El sentido pastoral de νέμω (hacer pacer) sólo implica tardíamente un reparto de la tierra. La sociedad homérica no conoce cercado ni propiedad de los campos de pastoreo: no se trata de distribuir la tierra a los animales, sino, por el contrario, de distribuir las tierras mismas, de repartirlas aquí y allí en un espacio ilimitado, bosque o flanco de montaña. El νόμος designa en primer término, un lugar de ocupación, pero sin límites precisos (p. ej., la extensión alrededor de una ciudad). De ahí también el tema del «nómade».

Semejante distribución es más demoníaca que divina, pues la particularidad de los demonios consiste en operar en los intervalos de los campos de acción de los dioses, como también saltar por encima de cercos y barreras, confundiendo las propiedades. El coro de Edipo exclama: «¿Qué demonio ha saltado con más fuerza que el salto más largo?». El salto es prueba, en este caso, de las terribles complicaciones que las distribuciones nómades introducen en las estructuras sedentarias de la representación. Lo mismo debe decirse de la jerarquía. Hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser «salta» eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado. Se objetará que «hasta el fin» define todavía un límite. Pero el límite, πέρας, ya no designa aquí lo que mantiene la cosa bajo una ley, ni lo que la termina o la separa, sino, por el contrario, aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia; la hybris deja de ser simplemente condenable, y *lo más pequeño deviene lo igual de lo más grande* desde el momento en que no está separado de lo que él puede. Esta medida envolvente es la misma para todas las cosas, la misma también para la sustancia, la cualidad, la cantidad, etc., pues forma un único máximo en el que la diversidad desarrollada de todos los grados toca la igualdad que la envuelve. Esta medida ontológica está más cerca de la desmesura de las cosas que de la primera medida; esta jerarquía ontológica, más próxima a la hybris y a la anarquía de los seres que a la primera jerarquía. Es el monstruo de todos los demonios. Pueden entonces resonar las palabras «Todo es igual», pero como palabras jubilosas, siempre y cuando se digan *de* lo que no es igual en este Ser igual unívoco: el ser igual está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual. Pero todas se encuentran en una proximidad absoluta, allí donde la hybris las lleve, y, grande o pequeña, inferior o superior, ninguna participa más o menos en el ser, o lo recibe por analogía. La univocidad del ser

significa, pues, también, la igualdad del ser. El Ser unívoco es a la vez distribución nómade y anarquía coronada.

¿No es posible, sin embargo, concebir una conciliación de la analogía y la univocidad? Pues si el ser es unívoco en sí mismo, en tanto ser, ¿no es acaso «análogo» en cuanto se lo toma con sus modos intrínsecos o factores individuantes (lo que antes llamábamos los expresantes, los designantes)? Si es igual en sí mismo, ¿no es acaso desigual en las modalidades que se mantienen en él? Si designa una entidad común, ¿no es acaso para existentes que no tienen «realmente» nada en común? Si tiene un estado metafísico de univocidad, ¿no tiene un estado físico de analogía? Y si la analogía reconoce un cuasi concepto idéntico, la univocidad ¿no reconoce acaso un cuasi juicio de analogía, aunque no fuese más que para relacionar el ser con esos existentes particulares?[7] Pero tales preguntas arriesgan desnaturalizar las dos tesis que intentan aproximar. Como vimos, lo esencial de la analogía descansa sobre una cierta complicidad (pese a su diferencia de naturaleza) entre las diferencias genéricas y específicas: el ser no puede ser enunciado como un género común sin destruir la razón por la cual se lo enuncia así, es decir, la posibilidad de *ser* para las diferencias específicas. . . No habrá pues que extrañarse del hecho de que, desde el punto de vista de la analogía, todo transcurra en mediación y en generalidad —identidad del concepto en general y analogía de los conceptos más generales— en las regiones medias del género y de la especie. Es inevitable desde ese momento que la analogía tropiece con una dificultad sin salida: al mismo tiempo, debe esencialmente relacionar el ser con los existentes particulares, pero no puede decir lo que constituye sus individualidades. Pues como no retiene en lo particular más que lo que está conforme con lo general (forma y materia), busca el principio de individuación en tal o cual elemento de los individuos ya constituidos. Por el contrario, cuando decimos que el ser unívoco se relaciona esencial e inmediatamente con factores individuantes, por cierto no entendemos como tales a los individuos constituidos en la experiencia, sino lo que actúa en ellos como principio trascendente, como

[7] Etienne Gilson plantea todas estas preguntas en su libro sobre *Jean Duns Scot* (Vrin, 1952), págs. 87-8, 114, 236-7, 269. Insiste sobre la relación de la analogía con el juicio, y particularmente con el juicio de existencia (pág. 101).

principio plástico, anárquico y nómade, contemporáneo del proceso de individuación, no menos capaz de disolver y destruir a los individuos que de constituirlos temporariamente: modalidades intrínsecas del ser, que pasan de un «individuo» a otro, que circulan y se comunican bajo las formas y las materias. Lo individuante no es lo simple individual. En estas condiciones, no basta decir que la individuación difiere por naturaleza de la especificación. No basta ni siquiera decirlo a la manera de Duns Escoto, que no se contentaba sin embargo con analizar los elementos de un individuo constituido, sino que se elevaba hasta la concepción de una individuación como «última actualidad de la forma». Es preciso mostrar no sólo cómo la diferencia individuante difiere por naturaleza de la diferencia específica, sino en primer lugar, y por encima de todo, cómo la individuación *precede* por derecho a la forma y la materia, la especie y las partes, y cualquier otro elemento del individuo constituido. La univocidad del ser, en tanto se relacione inmediatamente con la diferencia, exige que se muestre cómo la diferencia individuante precede en el ser a las diferencias genéricas, específicas e incluso individuales, cómo un campo previo de individuación en el ser condiciona tanto la especificación de las formas como la determinación de las partes y sus variaciones individuales. Si la individuación no se hace ni por la forma ni por la materia, ni cualitativa ni extensivamente, es porque ya está supuesta por las formas, las materias y las partes extensivas (y no sólo porque difiere por naturaleza).

Por consiguiente, en la analogía del ser, las diferencias genéricas y las diferencias específicas no se mediatizan en general de la misma manera con respecto a las diferencias individuales, ni, en la univocidad, el ser unívoco se dice inmediatamente de igual manera de las diferencias individuantes, o el universal se dice de lo más singular independientemente de toda mediación. Si es cierto que la analogía niega que el ser sea un género común porque las diferencias (específicas) «son», a la inversa, el ser unívoco es bien común, en la medida en que las diferencias (individuantes) «no son» y no tienen que ser. Sin duda alguna, veremos que no son, en un sentido muy particular: si no son, es porque dependen, en el ser unívoco, de un no-ser sin negación. Pero en la univocidad ya se vuelve evidente que no son las dife-

rencias las que son y tienen que ser. Es el ser el que es Diferencia, en el sentido en que él se dice de la diferencia. Y no somos nosotros quienes somos unívocos en un Ser que no lo es; somos nosotros, es nuestra individualidad la que permanece equívoca en un Ser, para un Ser unívoco.

La historia de la filosofía determina tres momentos principales en la elaboración de la univocidad del ser. El primero está representado por Duns Escoto. En el *Opus Oxoniensis*, el libro más grande de ontología pura, el ser está pensado como unívoco, pero el ser unívoco está pensado como neutro, *neuter*, indiferente a lo infinito y a lo finito, a lo singular y a lo universal, a lo creado y a lo increado. Escoto merece, pues, el nombre de «doctor sutil», porque su mirada discierne el ser más acá del entrecruzamiento de lo universal y de lo singular. Para neutralizar las fuerzas de analogía en el juicio, se adelanta y neutraliza en primer lugar el ser en un concepto abstracto. Tal el motivo por el cual se ha limitado a *pensar* el ser unívoco. Vemos cuál es el enemigo del cual trata desesperadamente de escapar, de acuerdo con las exigencias del cristianismo: el panteísmo, en el cual caería si el ser común no fuese neutro. Sin embargo, había sabido definir dos tipos de distinción que relacionaban ese ser neutro indiferente con la diferencia. La *distinción formal* es, en efecto, una distinción real, puesto que se funda en el ser o en la cosa, pero no es necesariamente una distinción numérica, porque se establece entre esencias o sentidos, entre «razones formales» que pueden dejar subsistir la unidad del sujeto al cual se las atribuye. Así, no sólo la univocidad del ser (con relación a Dios y a las criaturas) se prolonga en la univocidad de los «atributos», sino que, bajo la condición de su infinitud, Dios puede poseer esos atributos unívocos formalmente distintos, sin perder nada de su unidad. El otro tipo de distinción, la *distinción modal*, se establece entre el ser o los atributos, por una parte, y por otra, las variaciones intensivas de las que son capaces. Estas variaciones, como los grados de lo blanco, son modalidades individuantes cuyo infinito y finito constituyen precisamente las intensidades singulares. Por consiguiente, desde el punto de vista de su propia neutralidad, el ser unívoco no implica solamente formas cualitativas o atributos distintos, a su vez unívocos, sino que se vincula y los vincula con factores intensivos o grados individuantes que varían el modo de este ser unívoco

sin modificar su esencia en tanto ser. Si es cierto que la distinción en general relaciona el ser con la diferencia, la distinción formal y la distinción modal son los dos tipos bajo los cuales el ser unívoco se relaciona con la diferencia, en sí mismo, por sí mismo.

Con el segundo momento, Spinoza opera un progreso considerable. En lugar de pensar el ser unívoco como neutro o indiferente, hace de él un objeto de afirmación pura. El ser unívoco se confunde con la sustancia única, universal e infinita: está enunciado como *Deus sive Natura*. Y la lucha que Spinoza emprende contra Descartes no es ajena a la que Duns Escoto mantenía con Santo Tomás. Contra la teoría cartesiana de las sustancias, enteramente penetrada de analogía, contra la concepción cartesiana de las distinciones, que mezcla estrechamente lo ontológico, lo formal y lo numérico (sustancia, cualidad y cantidad), Spinoza organiza una admirable distribución de la sustancia, los atributos y los modos. Desde las primeras páginas de la *Etica*, pone de manifiesto que las distinciones reales no son nunca numéricas, sino tan sólo formales, es decir, cualitativas o esenciales (atributos esenciales de la sustancia única); y, a la inversa, que las distinciones numéricas no son nunca reales, sino sólo modales (modos intrínsecos de la sustancia única y de sus atributos). Los atributos se comportan realmente como sentidos cualitativamente diferentes que se relacionan con la sustancia como con un único y mismo designado; y esta sustancia se comporta, a su vez, como un sentido ontológicamente uno con respecto a los modos que la expresan, y que son en ella como factores individuantes o grados intrínsecos intensos. De ellos derivan una determinación del modo como grado de potencia y una sola «obligación» para el modo, que consiste en desplegar toda su potencia o su ser *en* el límite mismo. Los atributos son, pues, absolutamente comunes a la sustancia y a los modos, aun cuando la sustancia y los modos no tengan la misma esencia; el ser mismo se dice en un único y mismo sentido de la sustancia y de los modos, aun cuando los modos y la sustancia no tengan el mismo sentido, o no tengan ese ser de la misma manera (*in se* e *in alio*). Toda jerarquía, toda eminencia resulta negada en la medida en que la sustancia es igualmente designada por todos los atributos conforme a su esencia, igualmente expresada por todos los modos, conforme a su grado de potencia.

Con Spinoza, el ser unívoco deja de ser neutralizado y se vuelve expresivo, se convierte en una verdadera proposición expresiva afirmativa.

Sin embargo, aún subsiste una indiferencia entre la sustancia y los modos: la sustancia spinozista aparece independiente de los modos, y los modos dependen de la sustancia, pero como de otra cosa. Sería necesario que la sustancia se dijera ella misma *de* los modos y sólo *de* los modos. Tal requisito sólo puede ser cumplido a costa de un vuelco categórico más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como segundo principio, como principio *devenido*, que gira en torno de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo el dominio de un concepto en general planteado ya como idéntico. Con el eterno retorno, Nietzsche no quería decir otra cosa. El eterno retorno no puede significar el retorno de lo idéntico, puesto que supone por el contrario un mundo (el de la voluntad de poder) en el que todas las identidades previas son abolidas y disueltas. Retornar es el ser, pero sólo el ser del devenir. El eterno retorno no hace volver «lo mismo», pero el volver constituye el único Mismo de lo que deviene. Retornar es el devenir-idéntico del devenir mismo. Retornar es pues la única identidad, pero la identidad como potencia segunda, la identidad de la diferencia, lo idéntico que se dice de lo diferente, que gira en torno de lo diferente. Semejante identidad, producida por la diferencia, es determinada como «repetición». Además, la repetición en el eterno retorno consiste en pensar lo mismo a partir de lo diferente. Pero este pensamiento ya no es, en absoluto, una representación teórica: opera prácticamente una selección de las diferencias según su capacidad de producir, es decir, de retornar o de soportar la prueba del eterno retorno. El carácter selectivo del eterno retorno aparece claramente en la idea de Nietzsche: lo que vuelve no es el Todo, lo Mismo o la identidad previa en general. No es tampoco lo pequeño o lo grande como partes del todo ni como elementos de lo mismo. Sólo retornan las formas extremas: aquellas que, pequeñas o grandes, se despliegan en el límite y van hasta el fin de la potencia, transformándose y pasando las unas dentro de las otras. Sólo re-

torna lo que es extremo, excesivo, lo que traspasa dentro del otro y se vuelve idéntico. Ese es el motivo por el cual el eterno retorno se dice sólo del mundo teatral de las metamorfosis y de las máscaras de la Voluntad de poder, de las intensidades puras de esta Voluntad, como factores móviles individuantes que ya no se dejan retener dentro de los límites ficticios de tal o cual individuo, de tal o cual Yo [Moi]. El eterno retorno, el volver, expresa el ser común de todas las metamorfosis, la medida y el ser común de todo lo que es extremo, de todos los grados de potencia en tanto realizados. Es el ser-igual de todo lo que es desigual y que ha sabido realizar plenamente su desigualdad. Todo lo que es extremo, al devenir lo mismo, se comunica en un Ser igual y común que determina el retorno. Por tal razón, el superhombre es definido por la forma superior de todo lo que «es». Es preciso adivinar lo que Nietzsche llama noble: adopta el lenguaje del físico de la energía y denomina noble la energía capaz de transformarse. Cuando Nietzsche dice que la hybris es el verdadero problema de todo heraclitcano, o que la jerarquía es el problema de los espíritus libres, quiere decir una única y misma cosa: que es en la hybris donde cada uno halla el ser que lo hace retornar y también, esa suerte de anarquía coronada, esa jerarquía derribada que, para asegurar la selección de la diferencia, comienza por subordinar lo idéntico a lo diferente.[8] Por debajo de todos estos aspectos, el eterno retorno es la univocidad del ser, la realización efectiva de esta univocidad. En el eterno retorno, el ser unívoco no está solamente pensado y aun afirmado, sino efectivamente realizado. El Ser se dice en un único y mismo sentido, pero este sentido es el del eterno retorno, como retorno o repetición de aquello de lo cual se dice. La rueda en el eterno retorno es a la vez producción de la repetición a partir de la diferencia, y selección de la diferencia a partir de la repetición.

La prueba de lo Pequeño y lo Grande nos ha parecido falsear la selección, porque renunciaba a un concepto propio

[8] Cf. Nietzsche: «Esa palabra peligrosa, la hybris, es la piedra de toque de todo heracliteano» («La philosophie à l'époque de la tragédie grecque», en *La naissance de la philosophie*, trad. Bianquis, NRF, pág. 66). Y sobre el problema de la jerarquía, «el problema de nosotros, espíritus libres», *Humano, demasiado humano*, prefacio, § 6-7. Lo sobrehumano, como «forma superior de todo lo que es»: *Ecce Homo* (*Así hablaba Zaratustra*, § 6).

de la diferencia en provecho de las exigencias de la identidad del concepto en general. Fijaba solamente los límites entre los cuales la determinación se volvía diferencia inscribiéndose en el concepto idéntico o en los conceptos análogos (mínimo y máximo). Es por eso que la selección que consiste en «hacer la diferencia» nos ha parecido tener otro sentido: dejar parecer y desplegarse las formas extremas en la simple presencia de un Ser unívoco, más que medir y repartir formas medias según las exigencias de la representación orgánica. ¿Podemos sin embargo decir que hemos agotado todos los recursos de lo Pequeño y de lo Grande en la medida en que se aplican a la diferencia? ¿No iremos a encontrarlos como una alternativa característica de las formas extremas mismas? Pues lo extremo parece definirse por lo infinito en lo pequeño o en lo grande. Lo infinito, en este sentido, significa aun la identidad de lo pequeño y de lo grande, la identidad de los extremos. Cuando la representación halla en sí lo infinito, aparece como representación *órgica* y no ya *orgánica*: descubre en sí el tumulto, la inquietud y la pasión bajo la calma aparente o los límites de lo organizado. Encuentra el monstruo. Entonces, ya no se trata de un momento feliz que marcaría la entrada y la salida de la determinación en el concepto en general, el mínimo y el máximo relativos, el *punctum proximum* y el *punctum remotum*. Es preciso, por el contrario, un ojo miope, un ojo hipermétrope, para que el concepto asuma todos los momentos: el concepto es ahora el Todo, sea que imparta su bendición a todas las partes, sea que la escisión y la desgracia de las partes se reflejen en él para recibir una suerte de absolución. Por consiguiente, el concepto se casa con la determinación, la sigue de un extremo a otro, en todas sus metamorfosis, y la representa como pura diferencia entregándola a un *fundamento*, con respecto al cual ya no importa saber si nos encontramos frente a un mínimo o un máximo relativos, un grande o un pequeño, un comienzo o un fin, puesto que los dos coinciden en el fundamento como un único y mismo momento «total», que es tanto el del desvanecimiento como el de la producción de la diferencia, el de la desaparición y de la aparición.

En este sentido, se advertirá hasta qué punto Hegel, no menos que Leibniz, concede importancia al movimiento infinito del desvanecimiento como tal, es decir, al momento en que la diferencia se desvanece, que es también aquel en que

se produce. Lo que cambia por completo de significación es la noción misma de límite: ya no designa las fronteras de la representación finita, sino, por el contrario, la matriz en que la determinación finita no deja de desaparecer y de nacer, de envolverse y desplegarse en la representación órgica. Ya no designa la limitación de una forma, sino la *convergencia* hacia un fundamento; no ya la distinción de las formas sino la correlación de lo fundado con el fundamento; no ya el detenimiento de la potencia, sino el elemento en el cual la potencia es efectuada y fundada. En efecto, no menos que la dialéctica, el cálculo diferencial no es asunto de la «potencia» y de la potencia del límite. Si se tratan las fronteras de la representación finita en sí mismas como dos determinaciones matemáticas abstractas que serían las de lo Pequeño y lo Grande, se advierte también que para Leibniz (así como para Hegel) resulta totalmente indiferente saber si lo determinado es pequeño o grande, lo más grande o lo más pequeño; la consideración de lo infinito vuelve lo determinado independiente de esta cuestión, sometiéndolo a un elemento arquitectónico que descubre en todos los casos lo más perfecto o lo mejor fundado.[9] Es precisamente en este sentido que debe decirse que la representación órgica *hace* la diferencia, puesto que la selecciona introduciendo este infinito que la vincula con el fundamento (ya sea un fundamento por el Bien que actúa como principio de selección y de juego, o un fundamento por la negatividad que actúa como dolor y trabajo). Y si se tratan las fronteras de la representación finita, es decir, lo Pequeño y lo Grande, en el carácter o el contenido concretos que les confieren los géneros y las especies, también en este caso, la introducción de lo infinito en la re-

[9] Sobre la indiferencia respecto de lo pequeño o de lo grande, cf. Leibniz, *Tentamen anagogicum* (G., *Ph. Schr.*, t. VII). Se advertirá que, para Leibniz no menos que para Hegel, la representación infinita no se deja reducir a una estructura matemática: existe en el cálculo diferencial y en la continuidad, un elemento arquitectónico, no matemático o supra-matemático. A la inversa, Hegel parece reconocer en el cálculo diferencial la presencia de un verdadero infinito, que es el infinito de la «relación»; lo que le reprocha al cálculo es tan sólo expresar ese verdadero infinito bajo la forma matemática de la «serie» que es un falso infinito. Cf. Hegel, *Logique* (trad. Jankélévitch, Aubier), t. 1, págs. 264 y sigs. Se sabe que la interpretación moderna da cuenta por entero del cálculo diferencial en los términos de la *representación finita*: analizamos este punto de vista en el capítulo 4.

presentación vuelve lo determinado independiente del género como determinable y de la especie como determinación, conservando en un término medio tanto la universalidad verdadera que escapa al género como la singularidad auténtica que escapa a la especie. En una palabra, la representación órgica tiene el fundamento como principio y el infinito como elemento, contrariamente a la representación orgánica que conservaba como principio la forma, y como elemento, lo finito. Lo que vuelve la determinación pensable y seleccionable es el infinito: la diferencia aparece, entonces, como la representación órgica de la determinación y no ya como su representación orgánica.

En lugar de animar juicios sobre las cosas, la representación órgica convierte a las cosas mismas en otras tantas expresiones, proposiciones: proposiciones analíticas o sintéticas infinitas. Pero ¿por qué existe una alternativa en la representación órgica, cuando los dos puntos, lo pequeño y lo grande, lo máximo y lo mínimo, se han vuelto indiferentes o idénticos en lo infinito, y la diferencia, totalmente independiente de ellos en el fundamento? Es que lo infinito no es el lugar en el que la determinación finita ha desaparecido (lo cual significaría proyectar en lo infinito la falsa concepción del límite). La representación órgica sólo puede descubrir en sí lo infinito si deja subsistir la determinación finita, más aún, diciendo lo infinito *de* esta determinación finita misma, representándola no como desvanecida o desaparecida, sino como evanescente y a punto de desaparecer, y, por lo tanto, como engendrándose en lo infinito. Esta representación es tal que lo infinito y lo finito tienen en ella la misma «inquietud» que permite precisamente representar el uno en el otro. Pero cuando lo infinito se dice de lo finito mismo en las condiciones de la representación, este tiene dos maneras de decirse: o bien como infinitamente pequeño, o como infinitamente grande. Estas dos maneras, estas dos «diferencias» no son en absoluto simétricas. La dualidad se reintroduce así en la representación órgica, no ya bajo la forma de una complementariedad o de una reflexión de dos momentos finitos asignables (como era el caso para la diferencia específica y la diferencia genérica), sino bajo la forma de una alternativa entre dos procesos inasignables infinitos: bajo la forma de una alternativa entre Leibniz y Hegel. Si es cierto que lo pequeño y lo grande se identifican en lo

infinito, lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande vuelven a separarse, y con mayor energía, en la medida en que lo infinito se dice de lo finito. Leibniz y Hegel, cada uno de ellos por separado, escapan a la alternativa de lo Grande y de lo Pequeño, pero ambos vuelven a caer en la alternativa de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande. Esa es la razón por la cual la representación órgica se abre sobre una dualidad que multiplica su inquietud, o que es incluso la verdadera razón de esta última, y la divide en dos tipos.

Resulta evidente que la «contradicción», según Hegel, no plantea mayores problemas. Su función es muy diferente: la contradicción se resuelve y, al resolverse, resuelve la diferencia vinculándola con un fundamento. La diferencia es el único problema. Lo que Hegel reprocha a sus predecesores es haberse quedado en un máximo totalmente relativo, sin alcanzar el máximo absoluto de la diferencia, es decir, la contradicción, el infinito (como infinitamente grande) de la contradicción. No se atrevieron a llegar hasta el fin: «La diferencia en general ya es contradicción en sí (. . .) Lo variado, lo multiforme despierta y se anima sólo cuando es *llevado hasta el extremo* de la contradicción, y las cosas que forman parte de esta variedad reciben entonces la negatividad que es la pulsación inmanente del movimiento autónomo, espontáneo y vivo (. . .) Cuando se lleva *bastante lejos* la diferencia entre las realidades, se advierte que la diversidad se convierte en oposición y, por consiguiente, en contradicción, de modo que el conjunto de todas las realidades se vuelve a su vez contradicción absoluta en sí».[10] Hegel, como Aristóteles, determina la diferencia por la oposición de los extremos o de los contrarios. Pero la oposición permanece abstracta en tanto que no llega hasta lo infinito, y el infinito permanece abstracto cada vez que se lo plantea fuera de las oposiciones finitas: en este caso, la introducción de lo infinito acarrea la identidad de los contrarios, o hace de lo contrario de lo Otro un contrario de Sí. Es cierto que la contradictoriedad representa sólo en el infinito el movimiento de la interioridad; este deja subsistir la indiferencia, puesto que cada determinación, en tanto que contiene lo otro, es inde-

[10] Hegel, *Logique*, t. II, págs. 57, 70 y 71. Cf. también *Encyclopédie*, §116-22. Sobre este paso de la diferencia a la oposición, cf. los comentarios de Jean Hyppolite, *Logique et existence* (PUF, 1953), págs. 146-57.

pendiente de lo otro como de una relación con lo exterior. Es preciso, además, que cada contrario expulse su otro, se expulse por consiguiente a sí mismo, y se convierta en el otro que expulsa. Tal es la contradicción, como movimiento de la exterioridad o de la objetivación real, que constituye la verdadera pulsación de lo infinito. Por consiguiente, en ella se supera la simple identidad de los contrarios, como identidad de lo positivo y de lo negativo. Pues lo positivo y lo negativo no son lo Mismo de la misma manera; ahora, lo negativo es a la vez el devenir de lo positivo cuando lo positivo es negado, y el retornar de lo positivo cuando este se niega a sí mismo o se excluye. Sin duda, cada uno de los contrarios determinados como positivo y negativo constituía ya la contradicción, «pero lo positivo no es esta contradicción más que en sí, en tanto que la negación es la contradicción planteada». La diferencia encuentra su concepto propio en la contradicción planteada, es allí donde resulta determinada como negatividad, donde se vuelve pura, intrínseca, esencial, cualitativa, sintética, productiva, y no deja subsistir la indiferencia. Soportar, suscitar la contradicción es la prueba selectiva que «hace» la diferencia (entre lo efectivamente-real y el fenómeno pasajero o contingente). Así, la diferencia es llevada hasta el extremo, es decir, hasta el fundamento que no es menos su retorno o su reproducción que su aniquilamiento.

Este infinito hegeliano, aun cuando se diga de la oposición o de la determinación finitas, es además lo infinitamente grande de la teología, del *Ens quo nihil majus*... Debe incluso considerarse que la naturaleza de la contradicción real, en tanto distingue una cosa de *todo lo que ella no es*, ha sido formulada por primera vez por Kant, quien la hace depender, bajo el nombre de «determinación completa», de la posición de un todo de la realidad como *Ens summum*. No hay entonces por qué esperar un tratamiento matemático de este infinitamente grande teológico, de este sublime de lo infinitamente grande. No sucede lo mismo en el caso de Leibniz. Pues, para la modestia de las criaturas, para evitar toda mezcla entre Dios y las criaturas, Leibniz sólo puede introducir lo infinito en lo finito bajo la forma de lo infinitamente pequeño. Sin embargo, en este sentido, vacilaremos en decir que va «menos lejos» que Hegel. También él supera la representación orgánica hacia la representación órgica,

aun cuando lo haga por otro camino. Si Hegel descubre en la representación serena la ebriedad y la inquietud de lo infinitamente grande, Leibniz descubre en la idea clara finita la inquietud de lo infinitamente pequeño, hecha también a base de ebriedad, de aturdimiento, de desvanecimiento y aun de muerte. Parece, entonces, que la diferencia entre Hegel y Leibniz se debe a las dos formas de superar lo orgánico. Lo esencial y lo inesencial son, en verdad, inseparables, como lo uno y lo múltiple, lo igual y lo desigual, lo idéntico y lo diferente. Pero Hegel parte de lo esencial como género y lo infinito es lo que introduce la escisión en el género y la supresión de la escisión en la especie. El género es entonces él mismo y la especie; el todo es él mismo y la parte. A partir de ese momento, contiene lo otro *en esencia*, lo contiene esencialmente.[11] En lo relativo a los fenómenos, Leibniz, por el contrario, parte de lo inesencial: del movimiento, de lo desigual, de lo diferente. Lo inesencial, en virtud de lo infinitamente pequeño, se enuncia ahora como especie y como género y se termina, por tal razón, en la «cuasi especie opuesta»: esto significa que no contiene lo otro en esencia sino sólo en propiedad, como *caso*. Es falso imponer al análisis infinitesimal la siguiente alternativa: ¿se trata de un lenguaje de las esencias o de una ficción cómoda? Pues la subsunción bajo el «caso», o el lenguaje de las propiedades, posee su originalidad propia. Este procedimiento de lo infinitamente pequeño, que mantiene la distinción de las esencias (en tanto que una desempeña con respecto a la otra el papel de lo inesencial), es totalmente diferente de la contradicción; por ello, es preciso darle un nombre particular, el de «vice-dicción». En lo infinitamente grande, lo igual contradice lo desigual, en la medida en que lo posee en esencia, y se contradice a sí mismo en la medida en que se niega a sí mismo negando lo desigual. Pero en lo infinitamente pequeño, lo desigual «vice-dice» lo igual, y se «vice-dice» a sí mismo en la medida en que incluye como caso aquello que lo excluye por esencia. Lo inesencial comprende lo esencial como caso, en tanto que lo esencial contenía lo inesencial en esencia.

¿Debemos decir que la vice-dicción va menos lejos que la contradicción con el pretexto de que no atañe más que a las

[11] Sobre el infinito, el género y la especie, cf. *Phénoménologie* (trad. Hyppolite, Aubier), t. I, págs. 135-8, 149-51, 243-7.

propiedades? En realidad, la expresión «diferencia infinitamente pequeña» indica que la diferencia se desvanece con respecto a la intuición; pero encuentra su concepto, y es más bien la intuición la que se desvanece en provecho de la relación diferencial. Lo cual se hace patente cuando se dice que dx no es nada con respecto a x, ni dy con respecto a y, pero que $\frac{dy}{dx}$ es la relación cualitativa interna, que expresa lo universal de una función separada de sus valores numéricos particulares. Pero si la relación no tiene determinaciones numéricas, no por ello deja de tener grados de variación correspondientes a formas y ecuaciones diversas. Estos grados son como las relaciones de lo universal; y, en este sentido, las relaciones diferenciales están insertadas en el proceso de una determinación recíproca que traduce la interdependencia de los coeficientes variables.[12] Pero además, la *determinación recíproca* sólo expresa el primer aspecto de un verdadero principio de razón: el segundo aspecto es la *determinación completa*. Pues cada grado o relación, considerado como lo universal de una función, determina la existencia y la distribución de los puntos notables de la curva correspondiente. Debemos cuidarnos, aquí, de no confundir lo «completo» con lo «entero», porque por ejemplo, para la ecuación de una curva, la relación diferencial remite solamente a líneas rectas determinadas por la naturaleza de la curva; se trata de una determinación completa del objeto, y sin embargo no expresa más que una parte del objeto entero, la parte considerada como «derivada» (la otra parte, expresada por la función llamada primitiva, no puede ser hallada más que por la integración, que no se contenta, en absoluto, con ser la inversa de la diferenciación; asimismo, lo que define la naturaleza de los puntos notables precedentemente determinados es la integración). Por ese motivo, un objeto puede estar completamente determinado —*ens omni modo determinatum*— sin disponer por ello de su integri-

[12] Cf. Leibniz, *Nova calculi differentialis applicatio*... (1964). Sobre un principio de determinación recíproca, tal como Salomon Maimon lo toma de Leibniz, cf. M. Guéroult, *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon*, Alcan ed., págs. 75 y sigs. (pero ni Maimon ni Leibniz distinguen la determinación recíproca de las relaciones y la determinación completa del objeto).

dad que, ella sola, constituye su existencia actual. Pero, bajo el doble aspecto de la determinación recíproca y de la determinación completa, se vuelve evidente que el límite coincide con la potencia misma. El límite está definido por la convergencia. Los valores numéricos de una función encuentran su límite en la relación diferencial; las relaciones diferenciales encuentran su límite en los grados de variación, y, en cada grado, los puntos notables son el límite de series que se prolongan analíticamente las unas en las otras. No sólo la relación diferencial es el elemento puro de la potencialidad, sino que el límite es la potencia de lo continuo, así como la continuidad es la de los límites mismos. De este modo, la diferencia halla su concepto en un negativo, pero un negativo de pura limitación, un *nihil respectivum* (*dx* no es nada con respecto a *x*). Desde todos estos puntos de vista, la distinción de lo notable y lo corriente, o de lo singular y lo regular, forma en el continuo las dos categorías propias de lo inesencial. Animan todo el lenguaje de los límites y de las propiedades, constituyen la estructura del fenómeno en tanto tal; en este sentido, veremos todo lo que la filosofía debe esperar de una distribución de los puntos notables y de los puntos corrientes para la descripción de la experiencia. Pero ya los dos tipos de puntos preparan y determinan, en lo inesencial, la constitución de las esencias mismas. Lo inesencial no designa en este caso lo que carece de importancia, sino, por el contrario, lo más profundo, la trama o el *continuum* universal, aquello de lo que están hechas, finalmente, las esencias mismas.

En efecto, Leibniz nunca percibió, por su cuenta, contradicción alguna entre la ley de continuidad y el principio de los indiscernibles. Una rige las propiedades, las afecciones o los casos completos; el otro, las esencias comprendidas como nociones individuales enteras. Es sabido que cada una de estas nociones enteras (mónadas) expresa la totalidad del mundo; pero lo hace precisamente desde una cierta relación diferencial y alrededor de ciertos puntos relevantes correspondientes a esta relación.[13] En este sentido, las relaciones

[13] Leibniz, *Lettre à Arnauld* (Janet, 2ª ed., t. I, pág. 593): «Había dicho que el alma, que expresa naturalmente todo el universo en cierto sentido, y según la relación que otros cuerpos tienen con el suyo, y que por consiguiente expresa más inmediatamente lo que pertenece a las partes de su

diferenciales y los puntos notables indican ya en el continuo de los centros de envolvimiento, centros de implicación o de involución posibles que se encuentran efectuados por las esencias individuales. Basta mostrar que el continuo de las afecciones y de las propiedades precede por derecho, en cierta manera, la constitución de estas esencias individuales (lo cual equivale a decir que los puntos relevantes son a su vez singularidades preindividuales, circunstancia que no contradice en absoluto la idea de que la individuación precede a la especificación actual, aunque esté precedida por todo el continuo diferencial). En la filosofía de Leibniz, este requisito se cumple de la siguiente manera: el mundo, como lo expresado en común por todas las mónadas, preexiste a sus expresiones. Es cierto, sin embargo, que no *existe* fuera de lo que expresa, fuera de las mónadas mismas; pero estas expresiones remiten a lo expresado como al *requisito* de su constitución. Es en este sentido (tal como Leibniz le recuerde constantemente en sus cartas a Arnauld) que la inherencia de los predicados en cada sujeto supone la composibilidad del mundo expresado por todos esos sujetos: Dios no ha creado a Adán pecador, sino primero el mundo en el que Adán pecó. Lo que define la composibilidad de cada mundo es sin duda la continuidad, y si el mundo real es el mejor, lo es en la medida en que presenta un máximo de continuidad en un máximo de casos, en un máximo de relaciones y de puntos relevantes. Es decir que, para cada mundo, una serie que converge alrededor de un punto relevante es capaz de prolongarse en todas las direcciones en otras series que convergen alrededor de otros puntos, puesto que la incomposibilidad de los mundos se define, al contrario, por la vecindad de los puntos que haría divergir las series obtenidas. Se ve por qué motivo la noción de incomposibilidad no se reduce en absoluto a la contradicción y ni siquiera implica una oposición real: no implica más que la divergencia, y la composibilidad traduce tan sólo la originalidad del proceso de la vice-dicción como prolongación analítica. En el *continuum* de un mundo composible, las relaciones diferenciales y los

---

cuerpo, debe, en virtud de las leyes de la relación que le son esenciales, expresar particularmente algunos movimientos extraordinarios de las partes de su cuerpo». Cf. también, en la *Lettre du 30 avril 1687*, los «grados de relación» (pág. 573).

puntos relevantes determinan, pues, centros expresivos (esencias o sustancias individuales) en los cuales, cada vez, el mundo entero se rodea de un cierto punto de vista. A la inversa, estos centros se despliegan y desarrollan restituyendo el mundo y desempeñando entonces el papel de simples puntos relevantes y de «casos» en el *continuum* expresado. La ley de continuidad aparece aquí como una ley de las propiedades o de los casos del mundo, una ley de desarrollo que se aplica al mundo expresado, pero también a las mónadas mismas en el mundo; el principio de los indiscernibles es un principio de las esencias, un principio de envolvimiento que se aplica a las expresiones, es decir, a las mónadas y al mundo en las mónadas. Ambos lenguajes no dejan de traducirse el uno en el otro. Los dos juntos relacionan la diferencia, a la vez como diferencia infinitamente pequeña y como diferencia finita, con la razón suficiente en tanto fundamento que selecciona, es decir que elige el mundo mejor —en este caso, el mejor de los mundos implica una comparación, pero no es un comparativo—. Como cada mundo es infinito, en la prueba misma de lo infinitamente pequeño, lo que lleva la diferencia hasta un máximo absoluto es un superlativo. La diferencia finita está determinada en la mónada como la región del mundo expresada con claridad; la diferencia infinitamente pequeña como el fondo confuso que condiciona dicha claridad. De estas dos maneras, la representación órgica mediatiza la determinación, la transforma en un concepto de la diferencia asignándole una «razón».

La representación finita es la de una forma que comprende una materia, pero una materia segunda, en tanto informada por los contrarios. Hemos visto que representaba la diferencia mediatizándola, subordinándola a la identidad como género y asegurando esta subordinación tanto en la analogía de los géneros mismos y en la oposición lógica de las determinaciones, como en la semejanza de los contenidos propiamente materiales. No sucede lo mismo con la representación infinita, porque comprende el Todo, es decir, el fondo como materia prima y la esencia como sujeto, como Yo [Moi] o forma absoluta. La representación infinita vincula a la vez la esencia y el fondo, y la diferencia entre ambos, con un fundamento o razón suficiente. La mediación misma se ha convertido en fundamento. Pero, o bien el fondo es la continuidad infinita de las propiedades de lo universal que

se envuelve en los Yo particulares finitos considerados como esencias, o bien los particulares son sólo propiedades o figuras que se desarrollan en el fondo universal infinito, pero que remiten a las esencias como a las verdaderas determinaciones de un Yo puro o, más bien, de un «Sí mismo» envuelto en ese fondo. En ambos casos, la representación infinita es objeto de un doble discurso: el de las propiedades y el de las esencias —el de los puntos físicos y el de los puntos metafísicos o puntos de vista en Leibniz; el de las figuras y el de los momentos o categorías en Hegel—. No se dirá que Leibniz va menos lejos que Hegel; hay en él incluso una profundidad mayor, más orgismo o delirio báquico, en el sentido en que el fondo goza de una mayor iniciativa. Pero también en los dos casos, no parece que la representación infinita baste para volver el pensamiento de la diferencia independiente de la simple analogía de las esencias, o de la simple similitud de las propiedades. Es que, en última instancia, *la representación infinita no se desprende del principio de identidad como presupuesto de la representación*. Por tal motivo, queda sometida a la condición de la convergencia de las series en Leibniz y a la de la concentricidad de los círculos en Hegel. La representación infinita invoca un fundamento. Pero si el fundamento no es lo idéntico en sí mismo, no por ello deja de ser una manera de tomar particularmente en serio el principio de identidad, de darle un valor infinito, de volverlo coextensivo al todo y, con ello, de hacerlo reinar sobre la existencia misma. Poco importa que la identidad (como identidad del mundo y del yo [moi]) sea concebida como analítica, bajo la especie de lo infinitamente pequeño, o como sintética, bajo la especie de lo infinitamente grande. En un caso, la razón suficiente, el fundamento es lo que vice-dice la identidad; en el otro, lo que la contradice. Pero en todos los casos, la razón suficiente, el fundamento, no hace, a través de lo infinito, más que llevar lo idéntico a *existir* en su identidad misma. Y aquí, lo que es evidente en Leibniz, no lo es menos en Hegel. La contradicción hegeliana no niega la identidad o la no contradicción; consiste, por el contrario, en inscribir en lo existente los dos No de la *no*-contradicción, de manera tal que con esta condición, en esta fundación, la identidad baste para pensar lo existente como tal. Las fórmulas según las cuales «la cosa niega lo que no es» o «se distingue de todo lo que no es» son monstruos lógi-

cos (el Todo de lo que no es la cosa) al servicio de la identidad. Se dice que la diferencia es la negatividad, que va o debe ir hasta la contradicción, en cuanto se la lleva hasta sus últimas consecuencias. Esto sólo es cierto en la medida en que la diferencia ya está puesta sobre un camino, sobre un hilo tendido por la identidad. Sólo es cierto en la medida en que lo que la empuja hasta allí es la identidad. La diferencia es el fondo, pero tan sólo el fondo para la manifestación de lo idéntico. El círculo de Hegel no es el eterno retorno, sino tan sólo la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad. La audacia hegeliana es el último homenaje, y el más poderoso, ofrecido al viejo principio. Entre Leibniz y Hegel poco importa que lo negativo supuesto de la diferencia esté pensado como limitación vice-dicente, o como oposición contradicente, como tampoco importa que la identidad infinita sea planteada como analítica o sintética. De todos modos, la diferencia queda subordinada a la identidad, reducida a lo negativo, encarcelada en la semejanza y la analogía. Por tal motivo, en la representación infinita, el delirio no es más que un falso delirio preformado, que no perturba en absoluto el reposo o la serenidad de lo idéntico. La representación infinita tiene, entonces, el mismo defecto que la representación finita: el de confundir el concepto propio de la diferencia con la inscripción de la diferencia en la identidad del concepto en general (aun cuando tome la identidad como puro principio infinito en lugar de tomarla como género y que extienda al todo los derechos del concepto en general en lugar de fijar sus límites).

La diferencia tiene su experiencia crucial: cada vez que nos encontramos frente a una limitación o dentro de ella, frente a una oposición o dentro de ella, debemos preguntarnos lo que supone semejante situación. Supone un pulular de diferencias, un pluralismo de las diferencias libres, salvajes o no domadas, un espacio y un tiempo propiamente diferenciales, originales que persisten a través de las simplificaciones del límite o de la oposición. Para que puedan dibujarse oposiciones de fuerzas o limitaciones, es preciso, en primer lugar, un elemento real más profundo que se define y se determina como una multiplicidad informal y potencial. Las oposiciones están burdamente talladas en un medio fino de perspectivas encabalgadas, de distancias, de di-

vergencias y de disparidades comunicantes, de potenciales y de intensidades heterogéneas; y no se trata de empezar por resolver tensiones en lo idéntico, sino de distribuir elementos dispares en una multiplicidad. Las limitaciones corresponden a una simple potencia de la primera dimensión, en un espacio dotado de una sola dimensión y una sola dirección, como en el ejemplo de Leibniz relativo a los navíos llevados por la corriente, puede haber choques, pero esos choques tienen necesariamente un valor de limitación y de igualación, no de neutralización ni de oposición. En cuanto a la oposición, representa a su vez la potencia de la segunda dimensión, como un despliegue de las cosas en un espacio plano, como una polarización reducida a un solo plano; la síntesis misma sólo se produce en una falsa profundidad, es decir, en una tercera dimensión ficticia que se agrega a las otras y se contenta con desdoblar el plano. Lo que de todos modos se nos escapa es la profundidad original, intensiva, que es la matriz del espacio entero y la primera afirmación de la diferencia; en ella vive y se agita en estado de libres diferencias lo que más tarde aparecerá como limitación lineal y oposición plana. En todos los casos las parejas, las polaridades suponen haces y redes, las oposiciones organizadas, irradiaciones en todos los sentidos. Las imágenes estereoscópicas no forman más que una oposición plana y chata; remiten en forma muy distinta a un escalonamiento de planos coexistentes móviles, a una «proyección»* en la profundidad original. En todos los casos la profundidad de la diferencia está antes que nada; de nada sirve encontrar la profundidad como tercera dimensión si no se la ha puesto desde el comienzo como envolviendo a las otras dos y envolviéndose a sí misma como tercera. El espacio y el tiempo sólo manifiestan oposiciones (y limitaciones) en la superficie, pero suponen en su profundidad real diferencias mucho más voluminosas, afirmadas y distribuidas, que no se dejan reducir a la chatura de lo negativo. Como en el espejo de Lewis Carroll, donde todo es contrario e inverso en la superficie, pero «diferente» en espesor. Veremos que esto se da en todo espacio, geométrico, físico, biopsíquico, social y lingüístico (qué poco segura parece, en este sentido, la afirmación de Trubetzkoy: «la idea de diferencia supone la idea de opo-

* En francés, *disparation*. (*N. de los T.*)

sición. . .»). Existe una falsa profundidad del combate, pero, debajo del combate, el espacio de juego de las diferencias. Lo negativo es la imagen de la diferencia, pero su imagen aplastada e invertida, como la vela en el ojo del buey —¿el ojo del dialéctico soñando con un combate vano?

También en este sentido, Leibniz va más lejos, es decir, cala más hondo que Hegel, cuando distribuye en el fondo los puntos relevantes y los elementos diferenciales de una multiplicidad y cuando descubre un juego en la creación del mundo: se diría, entonces, que la primera dimensión, la del límite, pese a toda su imperfección se encuentra más cerca de la profundidad original. ¿No sería acaso el único error de Leibniz haber vinculado la diferencia a lo negativo de la limitación, porque mantenía la dominación del viejo principio, porque vinculaba las series a una condición de convergencia, sin ver que la diferencia misma era objeto de afirmación, o que las incomponibilidades pertenecían a un mismo mundo y se afirmaban, como el mayor crimen y la mayor virtud, de un único y mismo mundo del eterno retorno?

No es la diferencia lo que supone la oposición, sino la oposición lo que supone la diferencia, y lejos de resolverla, es decir, de conducirla hasta un fundamento, la oposición traiciona y desnaturaliza la diferencia. Decimos no sólo que la diferencia en sí no es «ya» contradicción, sino que no se deja reducir y llevar hasta la contradicción, porque esta es menos profunda y no más profunda que ella. Pues ¿cuál es la condición para que la diferencia sea empujada, proyectada en un espacio plano? Precisamente, cuando se la ha puesto por la fuerza en una identidad previa, cuando se la ha colocado sobre esa pendiente de lo idéntico que, necesariamente, habrá de llevarla y hacerla reflejar donde la identidad quiere, es decir, en lo negativo.[14] Se ha observado

[14] Louis Althusser denuncia en la filosofía de Hegel la omnipotencia de la identidad, es decir, la *simplicidad de un principio interno*: «La simplicidad de la contradicción hegeliana no es en efecto posible más que por la simplicidad del principio interno que constituye la esencia de todo período histórico. Porque es posible reducir la totalidad, la infinita diversidad de una sociedad histórica dada (. . .) a un principio interno simple, esta misma simplicidad, adquirida así por derecho a la contradicción, puede reflejarse en ella». Por ese motivo reprocha al círculo hegeliano no tener más que un solo centro, en el que todas las figuras se reflejan y conservan. L. A. opone a Hegel un principio de la contradicción múltiple o sobredeterminada, que cree descubrir en Marx: «Las *diferencias* que constituyen cada una

con frecuencia lo que sucede al comienzo de la Fenomenología, el último toque de la dialéctica hegeliana: el aquí y el ahora están enunciados como identidades vacías, universalidades abstractas que pretenden arrastrar con ellas la diferencia; pero la diferencia no las sigue en absoluto y queda prendida en la profundidad de su propio espacio, en el aquí-ahora de una realidad diferencial hecha siempre de singularidades. Se dice que algunos pensadores explicaban que el movimiento era imposible, pese a lo cual el movimiento seguía produciéndose. Con Hegel sucede lo contrario: hace el movimiento, e incluso el movimiento de lo infinito, pero como lo hace con palabras y representaciones, se trata de un falso movimiento y de ello nada resulta. Así ocurre cada vez que hay mediación o representación. El representante dice: «Todo el mundo reconoce que. . .», pero hay siempre una singularidad no representada que no reconoce, porque precisamente ella no es todo el mundo o lo universal. «Todo el mundo» reconoce lo universal, puesto que es él mismo universal, pero lo singular no lo reconoce, es decir, la profunda conciencia sensible a la que se le hace, no obstante, pagar los platos rotos. La desgracia de hablar no es hablar, sino hablar para *los otros*, o representar algo. La conciencia sensible (es decir, el algo, la diferencia o τὰ ἄλλα) se obstina. Siempre es posible mediatizar, pasar por la antítesis, combinar la síntesis, pero la tesis no se lleva a cabo, subsiste en su inmediatez, en su diferencia que hace en sí el verdadero movimiento. La diferencia es el verdadero contenido de la tesis, el empecinamiento de la tesis. Lo negativo, la negatividad ni siquiera captura el fenómeno de la diferencia, sino que sólo recibe de él el fantasma o el epifenómeno, y toda la Fenomenología resulta así una epifenomenología.

Lo que rechaza la filosofía de la diferencia: *omnis determinatio negatio*. . . Se rechaza la alternativa general de la representación infinita: o bien lo indeterminado, lo indife-

---

de las instancias en juego (. . .) si no se *fundan* en una unidad real, no se *disipan* como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción *simple*». (Por otra parte, según L. A., lo que se encuentra sobredeterminado y diferencial es la contradicción, y el conjunto de sus diferencias se funda legítimamente en una contradicción principal.) Cf. *Pour Marx*, «Contradiction et surdétermination» (Maspéro, 1965), págs. 100-3.

rente, lo indiferenciado, o bien una diferencia ya determinada como negación, implicando y envolviendo lo negativo (por esa misma vía se rechaza también la alternativa particular: negativo de limitación o negativo de oposición). En su esencia, la diferencia es objeto de afirmación, es ella misma afirmación. En su esencia, la afirmación es diferencia. Pero en este punto, la filosofía de la diferencia ¿no corre acaso el riesgo de aparecer como una nueva figura del alma bella? En efecto, es el alma bella quien ve diferencias por todas partes, quien apela a diferencias respetables, conciliables, federables, allí donde la historia sigue haciéndose a fuerza de contradicciones sangrientas. El alma bella actúa como un juez de paz arrojado sobre un campo de batalla, que vería simples «diferendos», tal vez malentendidos, en las luchas ineluctables. Sin embargo, a la inversa, para remitir el gusto por las diferencias puras al alma bella y soldar la suerte de las diferencias reales a la de lo negativo y a la de la contradicción, no basta con endurecerse e invocar las complementariedades bien conocidas de la afirmación y de la negación, de la vida y de la muerte, de la creación y de la destrucción —como si bastaran para fundar una dialéctica de la negatividad—. Pues tales complementariedades no nos hacen conocer nada aún de la relación de un término con el otro (la afirmación determinada, ¿resulta de una diferencia ya negativa y negadora, o bien, lo negativo resulta de una afirmación ya diferencial?). En forma muy general, decimos que hay dos maneras de recurrir a las «destrucciones necesarias»: la del poeta, que habla en nombre de una potencia creadora, apta para derribar todos los órdenes y todas las representaciones para afirmar la Diferencia en el estado de revolución permanente del eterno retorno; y la del político, que se preocupa de entrada por negar lo que «difiere», para conservar, prolongar un orden establecido en la historia, o para establecer un orden histórico que solicita en el mundo las formas de su representación. Es posible que ambos coincidan en un momento particularmente agitado, pero no son nunca lo mismo. Nadie menos que Nietzsche puede pasar por ser un alma bella. Su alma es extremadamente bella, pero no en el sentido del alma bella; nadie más que él posee el sentido de la crueldad, el gusto por la destrucción. Pero, precisamente, en toda su obra no deja de oponer dos concepciones de la relación afirmación-negación.

En un caso, la negación es el motor y la potencia. La afirmación resulta como un ersatz. Y tal vez no sean excesivas dos negaciones para constituir un fantasma de afirmación, un ersatz de afirmación. Pero ¿cómo podría la afirmación resultar de la negación si no conservase lo que es negado? Por tal motivo, Nietzsche señala el impresionante conservadurismo de semejante concepción. La afirmación está bien producida, pero para decir sí a todo lo que es negativo y negador, a todo lo que *puede ser negado*. Así, el Asno de Zaratustra dice sí; pero para él, afirmar es llevar, asumir, cargarse. Lleva todo: los fardos con los cuales se lo carga (los valores divinos), los que él mismo se carga (los valores humanos) y el peso de sus músculos fatigados cuando ya no tiene qué llevar (la ausencia de valores).[15] Este asno o buey dialéctico tiene un gusto terrible por la responsabilidad y un regusto moral, como si sólo pudiese afirmarse a fuerza de expiar, como si fuese necesario pasar por las desventuras de la escisión y del desgarramiento para llegar a decir que sí. Como si la Diferencia fuese el mal, y ya lo negativo, que no podría producir la afirmación más que expiándola, es decir, cargando a la vez el peso de lo negado y la negación misma. Se trata siempre de la vieja maldición que resuena desde lo alto del principio de identidad: sólo se salvará, no lo que está simplemente representado, sino la representación infinita (el concepto) que conserva todo lo negativo para restituir por fin la diferencia a lo idéntico. De todos los sentidos de *Aufheben* ninguno más importante que el de elevar. Existe, sin duda, un círculo de la dialéctica, pero este círculo infinito no tiene más que un solo centro que retiene en él todos los otros círculos, todos los otros centros momentáneos. Las reiteraciones o repeticiones de la dialéctica expresan tan sólo la conservación del todo, todas las figuras y todos los momentos, en una Memoria gigantesca. La representación

[15] Nietzsche no deja de denunciar la asimilación de «afirmar» con «cargar» (cf. *Más allá del bien y del mal*, pág. 213: «Pensar, y tomar una cosa en serio, asumir su peso, es una sola cosa para ellos, no tienen otra experiencia»). *Cargar* implica una falsa actividad, una falsa afirmación que se carga tan sólo con los productos del *nihilismo*. Así, Nietzsche define a Kant y a Hegel como «obreros de la filosofía», que reúnen y conservan una enorme masa de juicios de valor establecidos, aun si se trata para ellos de triunfar sobre el pasado; en este sentido, son todavía esclavos de lo negativo (§ 211).

infinita es memoria que conserva. La repetición no es allí más que un conservatorio, una potencia de la memoria misma. Existe sin duda una selección circular dialéctica pero siempre en provecho de lo que se conserva en la representación infinita, es decir, de lo que carga y de lo que es cargado. La selección funciona siempre a contrapelo y elimina despiadadamente todo aquello que tornase el círculo tortuoso, o que quebrase la transparencia del recuerdo. Esas son las sombras de la caverna, el portador y lo portado entran sin cesar y salen para volver a entrar, en la representación infinita, y he aquí que pretenden haber tomado sobre sí la potencia propiamente dialéctica.

Pero según la otra concepción, la afirmación es primordial: afirma la diferencia, la distancia. La diferencia es ligera, aérea, afirmativa. Afirmar no es llevar sobre sí, sino todo lo contrario: descargar, aligerar. Ya no es lo negativo lo que produce un fantasma de afirmación, como un ersatz. Es el No que resulta de la afirmación: es a su vez la sombra, pero más bien en el sentido de consecuencia, de *nachfolge*. Lo negativo es el epifenómeno. La negación, tal como en un estanque, es el efecto de una afirmación demasiado fuerte, demasiado diferente. Y tal vez sean necesarias dos afirmaciones para producir la sombra de la negación como *nachfolge*; y tal vez haya dos momentos, que son la Diferencia, como la medianoche y el mediodía, en que la sombra misma desaparece. Es en este sentido que Nietzsche opone el Sí *y* el No del Asno y el Sí *y* el No de Dionisos-Zaratustra; el punto de vista del esclavo, que extrae del no el fantasma de una afirmación, y el punto de vista del «maestro», que extrae del Sí una consecuencia de negación, de destrucción, el punto de vista de los conservadores de los valores antiguos y el de los creadores de nuevos valores.[16] Aquellos a los que Nietzsche llama maestros son sin duda alguna hombres de potencia, pero no los hombres del poder, puesto que el poder se juzga según la atribución de los valores de turno; no basta que el esclavo tome el poder para dejar de ser esclavo, y es incluso la ley del curso o de la superficie del mundo ser conducido por los esclavos. La distinción de los valores establecidos y de

[16] *Más allá del bien y del mal*, § 211. Sobre el «no» del amo que es consecuencia, por oposición al «no» del esclavo, que es principio, cf. *Genealogía de la moral*, I, § 10.

la creación tampoco debe entenderse en el sentido de un relativismo histórico, como si los valores establecidos hubieran sido nuevos en su época, y los nuevos debieran establecerse en su hora. Por el contrario, existe una diferencia de naturaleza, como entre el orden conservador de la representación, y un desorden creador, un caos genial, que sólo puede coincidir con un momento de la historia sin confundirse con él. La diferencia de naturaleza más profunda se da entre las formas medias y las formas extremas (valores nuevos): no se llega al extremo llevando hasta el infinito las formas medias, sirviéndose de su oposición en lo finito para afirmar su identidad en lo infinito. En la representación infinita, la seudo-afirmación no nos hace salir de las formas medias. Por tal motivo, Nietzsche reprocha a todos los procedimientos de selección fundados sobre la oposición o el combate, beneficiar la medianía y el «gran número». Corresponde al eterno retorno operar la verdadera selección, porque elimina, por el contrario, las formas medias y desentraña «la forma superior de todo lo que es». El extremo no es la identidad de los contrarios, sino más bien la univocidad de lo diferente; la forma superior no es la forma infinita, sino más bien el eterno informal del eterno retorno mismo a través de las metamorfosis y de las transformaciones. El eterno retorno «hace» la diferencia porque crea la forma superior. El eterno retorno se sirve de la negación como *nachfolge*, e inventa una nueva fórmula de la negación de la negación: es negado, debe ser negado *todo lo que puede ser negado*. El genio del eterno retorno no está en la memoria, sino en el derroche, en el olvido que se vuelve activo. Todo lo que es negativo y todo lo que niega, todas estas afirmaciones medias que llevan lo negativo, todos esos pálidos Sí mal venidos que salen del no, *todo lo que no soporta la prueba del eterno retorno*, todo eso debe ser negado. Si el eterno retorno es una rueda, hay que dotarla, además, de un movimiento centrífugo violento, que expulse todo lo que «puede» ser negado, lo que no soporta la prueba. Nietzsche no anuncia más que un ligero castigo para quienes no «crean» en el eterno retorno: ¡no sentirán! ¡no tendrán más que una vida fugitiva! Se sentirán, se sabrán en función de lo que son: epifenómenos; tal será su Saber absoluto. Así, la negación como consecuencia resulta de la plena afirmación, consume todo lo que es negativo y se consume a sí misma en el centro mó-

vil del eterno retorno. Pues si el eterno retorno es un círculo, lo que está en el centro es la Diferencia, y lo Mismo sólo en el contorno —círculo— constantemente descentrado, constantemente tortuoso, que gira sólo en torno de lo desigual.

La negación es la diferencia, pero la diferencia vista desde el lado pequeño, vista desde abajo. Enderezada en sentido contrario, de arriba hacia abajo, la diferencia es la afirmación. Pero esta proposición tiene muchos sentidos: que la diferencia es objeto de afirmación; que la afirmación misma es múltiple; que es creación pero que también debe ser creada, como afirmando la diferencia, como siendo diferencia en sí misma. Lo negativo no es el motor. Hay, más bien, elementos diferenciales positivos que determinan a la vez la génesis de la afirmación y de la diferencia afirmada. Esta génesis de la afirmación como tal es lo que se nos escapa cada vez que dejamos la afirmación en lo indeterminado, o que ponemos la determinación en lo negativo. La negación resulta de la afirmación: esto significa que la negación surge como consecuencia de la afirmación, o junto a ella, *pero sólo como la sombra del elemento genético más profundo*, de esa potencia o de esa «voluntad» que engendra la afirmación y la diferencia en la afirmación. Los que llevan lo negativo no saben lo que hacen: confunden la sombra con la realidad, alimentan fantasmas, separan la consecuencia de las premisas, dan al epifenómeno el valor del fenómeno y de la esencia.

La representación deja escapar el mundo afirmado de la diferencia. La representación no tiene más que un solo centro, una perspectiva única y huidiza, por ello mismo una falsa profundidad; mediatiza todo, pero no moviliza ni mueve nada. El movimiento por su cuenta implica una pluralidad de centros, una superposición de perspectivas, una maraña de puntos de vista, una coexistencia de momentos que deforman esencialmente la representación: un cuadro o una escultura son tan «deformadores» que nos obligan a hacer el movimiento, es decir, a combinar una mirada rasante y una mirada en profundidad o a subir y a bajar en el espacio a medida que uno adelanta. ¿Basta multiplicar las representaciones para obtener tal «efecto»? La representación infinita comprende precisamente una infinidad de representaciones, sea que asegure la convergencia de todos los puntos de vista sobre un mismo objeto o un mismo mundo, sea que ha-

ga de todos los momentos las propiedades de un mismo Yo. Pero conserva también un centro único que recoge y representa todos los demás, como una unidad de serie que ordena, que organiza de una vez para siempre los términos y sus relaciones. La representación infinita no es separable de una ley que la vuelve posible: la forma del concepto como forma de identidad, que constituye ya sea el en-sí del representado (A es A), ya sea el para-sí del representante (Yo = Yo [Moi = Moi]) prefijo RE- en la palabra representación significa esa forma conceptual de lo idéntico que subordina a las diferencias. No se llega pues a lo inmediato definido como «sub-representativo» multiplicando las representaciones y los puntos de vista. Por el contrario, cada representación componente debe ser deformada, desviada, arrancada de su centro. Es preciso que cada punto de vista sea él mismo la cosa, o que la cosa pertenezca al punto de vista. Se hace necesario entonces que la cosa no sea nada idéntico, sino que sea diseminada en una diferencia en la que se desvanece tanto la identidad del objeto visto como la del sujeto vidente. Es necesario que la diferencia se convierta en el elemento, en la unidad última que remita, pues, a otras diferencias que no la identifiquen sino que la diferencien. Es preciso que cada término de una serie, siendo ya diferencia, sea puesto en una relación variable con otros términos, y constituya así otras series desprovistas de centro y de convergencia. Hay que afirmar, en la serie misma, la divergencia y el descentramiento. Cada cosa, cada ser, debe ver su propia identidad sumida en la diferencia, ya que cada uno no es más que una diferencia entre diferencias. Hay que mostrar a la diferencia *difiriendo*. Se sabe que la obra de arte moderna tiende a realizar estas condiciones: se convierte en este caso en un verdadero *teatro*, hecho de metamorfosis y de permutaciones. Teatro sin nada fijo o laberinto sin hilo (Ariadna se ha ahorcado). La obra de arte abandona el campo de la representación para convertirse en «experiencia», empirismo trascendental o ciencia de lo sensible.

Es extraño que haya podido fundarse la estética (como ciencia de lo sensible) sobre lo que *puede* ser representado en lo sensible. Tampoco vale mucho más, es cierto, el procedimiento inverso que sustrae de la representación lo puramente sensible e intenta determinarlo como lo que queda una vez suprimida la representación (por ejemplo, un flujo

contradictorio, una rapsodia de sensaciones). En verdad, el empirismo se vuelve trascendental, y la estética, una disciplina apodíctica, cuando aprehendemos directamente en lo sensible lo que no puede ser sino sentido, el ser mismo *de lo* sensible: la diferencia, la diferencia de potencial, la diferencia de intensidad como razón de lo diverso cualitativo. La diferencia es el ámbito donde el fenómeno fulgura, se explica como signo, y el movimiento se produce como «efecto». El mundo intenso de las diferencias, donde las cualidades encuentran su razón, y lo sensible, su ser, es precisamente el objeto de un empirismo superior. Este empirismo nos enseña una extraña «razón», lo múltiple y el caos de la diferencia (las distribuciones nómades, las anarquías coronadas). Las diferencias siempre se parecen, son análogas, opuestas o idénticas: la diferencia está detrás de toda cosa, pero no hay nada detrás de la diferencia. Es tarea de cada diferencia pasar a través de todas las demás y «quererse» o encontrarse ella misma a través de todas las demás. Por esa razón, el eterno retorno no aparece en segundo lugar, o no se produce después, sino que ya está presente en toda metamorfosis, es contemporáneo de lo que hace volver. El eterno retorno se remite a un mundo de diferencias implicadas las unas en las otras, a un mundo complicado, *sin identidad*, propiamente caótico. Joyce presentaba el *vicus of recirculation* como haciendo girar el *caosmos*; y Nietzsche ya afirmaba que el caos y el eterno retorno no eran dos cosas diferentes, sino una sola y misma *afirmación*. El mundo no es ni finito ni infinito, como en la representación: es acabado e ilimitado. El eterno retorno es lo ilimitado de lo acabado mismo, el ser unívoco que se dice de la diferencia. En el eterno retorno, el caos-errancia se opone a la coherencia de la representación; excluye tanto la coherencia de un sujeto que se representa como la de un objeto representado. La *re*petición se opone a la *re*presentación, el prefijo ha cambiado de sentido, pues en un caso la diferencia sólo se dice con relación a lo idéntico, pero en el otro es lo unívoco que se dice con relación a lo diferente. La repetición es el ser informal de todas las diferencias, la potencia informal del fondo que lleva cada cosa a esa «forma» extrema en que su representación se deshace. Lo *dispar* es el último elemento de la repetición, que se opone a la identidad de la representación. Es por tal motivo que el círculo del eterno retorno, el de la dife-

rencia y de la repetición (que deshace el de lo idéntico y lo contradictorio), es un círculo tortuoso, que no dice lo Mismo más que de lo que difiere. El poeta Blood expresa la profesión de fe del empirismo trascendental como verdadera estética: «La naturaleza es contingente, excesiva y mística esencialmente (. . .) Las cosas son extrañas (. . .) El universo es salvaje (. . .) Lo mismo no retorna más que para traer lo diferente. El círculo lento del giro del grabador no avanza más que el espesor de un cabello. Pero la diferencia se distribuye sobre la curva entera, nunca exactamente adecuada».[17]

Suele suceder que se asigne un cambio filosófico considerable entre dos momentos representados por el prekantismo y el poskantismo. El primero se definiría por el negativo de limitación; el otro, por el negativo de oposición. El uno, por la identidad analítica; el otro, por la identidad sintética. El uno, desde el punto de vista de la sustancia infinita; el otro, desde el punto de vista del Yo [Moi] finito. En el gran análisis leibniziano ya es el Yo finito el que se introduce en el desarrollo de lo infinito, pero, en la gran síntesis hegeliana, lo infinito se reintroduce en la operación del Yo finito. Sin embargo, podrá ponerse en duda la importancia de semejantes cambios. Para una filosofía de la diferencia, poco importa que lo negativo sea concebido como negativo de limitación o de oposición, y la identidad, como analítica o sintética, desde el momento que la diferencia está, de todos modos, reducida a lo negativo y subordinada a lo idéntico. La unicidad y la identidad de la sustancia divina son, en verdad, el único garante del Yo uno e idéntico, y Dios se conserva mientras se mantenga el Yo. Yo finito sintético o sustancia divina analítica, lo mismo da. Tal el motivo por el cual las permutaciones Hombre-Dios son tan decepcionantes y no nos hacen avanzar ni un paso. Nietzsche parece haber sido el primero en ver que la muerte de Dios sólo se vuelve efectiva con la disolución del Yo. Lo que entonces se revela es el ser, que se dice de diferencias que no están ni en la

[17] Citado por Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (Alcan, 1920), pág. 37. Toda la obra de Jean Wahl es una profunda meditación sobre la diferencia; sobre las posibilidades del empirismo para expresar su naturaleza poética, libre y salvaje; sobre la irreductibilidad de la diferencia a lo simplemente negativo; sobre las relaciones *no hegelianas* de la afirmación y de la negación.

sustancia ni en un sujeto: otras tantas afirmaciones subterráneas. Si el eterno retorno es el más alto pensamiento, es decir, el más intenso, es porque su extremada coherencia, en el punto más alto, excluye la coherencia tanto de un sujeto pensante, de un mundo pensado, como de un Dios garante.[18] Más que por lo que sucede antes y después de Kant (lo que equivale a lo mismo), debemos interesarnos por un momento preciso del kantismo, momento furtivo y deslumbrante que no se prolonga ni siquiera en Kant, y aun menos en el poskantismo —excepto quizás en Hölderlin, en la experiencia y la idea de una «desviación categórica»—. Pues cuando Kant cuestiona la teología racional, introduce, *al mismo tiempo*, una suerte de desequilibrio, de fisura o de quiebre, una alienación de derecho, insuperable por derecho, en el Yo [Moi] puro del *Yo [Je] pienso*: el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad más que como la de un Otro, y con ello invoca, en última instancia, una misteriosa coherencia que excluye la suya propia, la del mundo y la de Dios. Cogito para un yo disuelto: el Yo [Moi] del «Yo [Je] pienso» implica en su esencia una receptividad de intuición con respecto a la cual, ya, YO [JE] es un

[18] En dos artículos que renuevan la interpretación de Nietzsche, Pierre Klossowski ha señalado este elemento: «*Dios está muerto* no significa que la divinidad cesa en tanto explicitación de la existencia, sino que el garante absoluto de la identidad del yo responsable desaparece en el horizonte de la conciencia de Nietzsche, el cual, a su vez, se confunde con esta desaparición (. . .) (A la conciencia) no le queda más que declarar que su identidad misma es un caso fortuito mantenido arbitrariamente como necesario, pudiendo ella misma tomarse por esa rueda universal de la fortuna, abarcar, si es posible, la totalidad de los casos, lo fortuito mismo en su totalidad necesaria. Lo que subsiste es entonces el ser, el verbo ser, que no se aplica nunca al ser mismo, sino a lo fortuito» («Nietzsche, le polythéisme et la parodie», en *Un si funeste désir*, NRF, 1963, págs. 220-1). «¿Significa que el sujeto pensante perdería su identidad a partir de un pensamiento coherente que la excluiría de sí?. . . ¿Cuál es mi parte en este movimiento circular con respecto al cual soy incoherente, con respecto a ese pensamiento tan perfectamente coherente que me excluye en el instante mismo en que lo pienso?. . . ¿Cómo menoscaba la actualidad del yo, de ese yo que no obstante exalta? Liberando las fluctuaciones que lo significaban en tanto yo de modo que no es nunca más que lo cíclico lo que resuena en su presente. . . El *Circulus vitiosus deus* no es más que una denominación de ese signo que toma aquí una fisonomía divina a semejanza de Dionisos» («Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même», en *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Editions de Minuit, 1966, págs. 233-5).

otro.* Poco importa que la identidad sintética y luego la moralidad de la razón práctica restauren la integridad del yo [moi], del mundo y de Dios, y preparen las síntesis poskantianas; por un breve instante entramos en esa esquizofrenia que caracteriza la más alta potencia del pensamiento y que abre directamente el Ser hacia la diferencia, despreciando todas las mediaciones, todas las reconciliaciones del concepto.

La tarea de la filosofía moderna ha sido definida: derribamiento del platonismo. El hecho de que este derribamiento conserve muchos caracteres platónicos no sólo es inevitable sino deseable. Es cierto que el platonismo representa ya la subordinación de la diferencia a las potencias del Uno, de lo Análogo, de lo Semejante e incluso de lo Negativo. Es como los movimientos del animal durante la doma, que en una última crisis, dan testimonio, mejor que en el estado de libertad, de una naturaleza pronto perdida: el mundo heracliteano gruñe en el platonismo. Con Platón el desenlace es aún dudoso; la mediación no ha encontrado su movimiento ya hecho. La Idea no es aún un concepto de objeto que somete el mundo a las exigencias de la representación, sino más bien una presencia bruta que no puede ser evocada en el mundo más que en función de lo que no es «representable» en las cosas. Por tal razón, la Idea no ha optado aún por relacionar la diferencia con la identidad de un concepto en general; no ha renunciado a encontrar un concepto puro, un concepto propio de la diferencia en tanto tal. El laberinto o el caos fueron desenredados, pero sin hilo, sin la ayuda de un hilo. Aristóteles vio con claridad lo que el platonismo tiene de irreemplazable, aunque convirtió precisamente ese elemento en una crítica contra Platón: la dialéctica de la diferencia tiene un método que le es propio, la

* *Je* es en francés el pronombre personal de la primera persona del singular, sin distinción de género, en posición de sujeto, el principio al cual el individuo atribuye sus estados y sus actos. *Moi* es pronombre personal de la misma primera persona, y puede cumplir tanto una función deíctica como de complemento de objeto indirecto, entre otras. El *moi* designa también lo que constituye la individualidad de la personalidad de un ser humano; la persona considerada como sujeto y objeto del pensamiento; en psicoanálisis, la instancia psíquica que arbitra los conflictos entre el ello, el superyó y los imperativos de la realidad. (*N. de los T.*)

división, pero esta opera sin mediación, sin término medio o razón. Actúa en lo inmediato y apela a las inspiraciones de la Idea más que a las exigencias de un concepto en general. Y es cierto que la división, con respecto a la identidad supuesta de un concepto, es un procedimiento caprichoso, incoherente, que salta de una singularidad a otra. Pero, ¿no es esa su fuerza desde el punto de vista de la Idea? Y, lejos de ser un procedimiento dialéctico entre otros, que debería ser completado o relevado por otros, ¿no es acaso la división, en el momento en que aparece, la que reemplaza a los otros procedimientos, la que reúne toda la potencia dialéctica en favor de una verdadera filosofía de la diferencia y que mide a la vez el platonismo y la posibilidad de derribarlo?

Nuestro error reside en tratar de comprender la división platónica a partir de las exigencias de Aristóteles. Siguiendo a Aristóteles, se trata de dividir un género en especies opuestas; ahora bien, ese procedimiento no sólo carece de «razón» por sí mismo, sino que falta igualmente una razón por la cual se decide que algo está del lado de tal especie más que de tal otra. Por ejemplo, se divide el arte en artes de producción y de adquisición; pero ¿por qué la pesca con caña se coloca del lado de la adquisición? Lo que falta, aquí, es la mediación, es decir, la identidad de un concepto capaz de servir de término medio. Pero es evidente que la objeción desaparece si la división platónica no se propone determinar las especies de un género. O, mejor dicho, se lo propone, pero superficial y aun irónicamente para ocultar mejor bajo esa máscara su verdadero secreto.[19] La división no es lo inverso de una «generalización», no es una especificación. No se trata de un método de especificación sino de selección. No se trata de dividir un género determinado en especies definidas, sino de dividir una especie confusa en linajes puros, o de seleccionar un linaje puro a partir de un material que no lo es. Se podría hablar de «platonones» opuestos a «aristote-

[19] Sobre la crítica de la división platónica por Aristóteles, cf. *Primeras analíticas*, I, 31; *Segundas analíticas*, II, 5 y 13 (en este último texto es donde Aristóteles mantiene, para la división, un cierto rol en la determinación de la especie, siendo posible corregir por un principio de continuidad las insuficiencias que cree descubrir en la concepción de Platón). Pero en *El Político*, por ejemplo 266*b-d*, se ve claramente hasta qué punto la determinación de especies es sólo una apariencia irónica, y no la finalidad de la división platónica.

lones», como los biólogos oponen los «jordanones» a los «linneones». Pues la especie de Aristóteles, aun indivisible, aun ínfima, es todavía una especie muy nutrida. La división platónica opera en un campo muy distinto, que es el de las pequeñas especies o linajes. También su punto de partida es, indiferentemente, un género o una especie; pero ese género, esa gran especie, está enunciado como una materia lógica indiferenciada, un material indiferente, un mixto, una multiplicidad indefinida que representa lo que debe ser eliminado para dar a luz la Idea como linaje puro. La búsqueda del oro: he ahí el modelo de la división. La diferencia no es específica, entre dos determinaciones del género, sino que pertenece por entero a uno de los lados, en el linaje que se selecciona: no ya los contrarios de un mismo género, sino lo puro y lo impuro, lo bueno y lo malo, lo auténtico y lo inauténtico en un mixto que forma una gran especie. La pura diferencia, el puro concepto de diferencia, y no la diferencia mediatizada en el concepto en general, en el género y las especies. El sentido y la finalidad del método de división es la selección de los rivales, la prueba de los pretendientes, no la ἀντίφασις sino la ἀμφισβήτησις (se lo ve bien en los dos ejemplos principales de Platón: en *El Político*, donde el político es definido como el que sabe «apacentar a los hombres»; pero aparece mucha gente: comerciantes, labradores, panaderos, gimnastas, médicos que dicen: el verdadero pastor de los hombres, ¡soy yo! Y en el *Fedro*, donde se trata de definir el buen delirio y al verdadero amante, y donde muchos pretendientes están allá para decir: el amante, el amor, ¡soy yo!). En todo esto no se trata de especie, salvo por ironía. Nada en común con las preocupaciones de Aristóteles: no se trata de identificar sino de autentificar. El único problema que atraviesa toda la filosofía de Platón, que preside su clasificación de las ciencias o de las artes, es siempre el de medir los rivales, seleccionar los pretendientes, distinguir *la cosa y sus simulacros* en el seno de un seudogénero o de una gran especie. Se trata de establecer la diferencia, por consiguiente, de operar en las profundidades de lo inmediato, la dialéctica de lo inmediato, la prueba peligrosa, sin hilo y sin red. Pues según la costumbre antigua, la del mito y la epopeya, los falsos pretendientes deben morir.

Nuestra pregunta no es todavía la de saber si la diferencia selectiva está entre los verdaderos o los falsos preten-

dientes, a la manera en que lo dice Platón, sino más bien de saber cómo Platón establece esta diferencia mediante el método de la división. El lector experimenta aquí una fuerte sorpresa, pues Platón hace intervenir un «mito». Se diría, pues, que, al abandonar su máscara de especificación y descubrir su verdadera finalidad, la división renuncia a realizarla, haciéndose reemplazar por el simple «juego» de un «mito». En efecto, en cuanto se llega a la cuestión de los pretendientes, *El Político* invoca la imagen de un Dios que rige al mundo y a los hombres en el período arcaico: sólo este Dios merece, estrictamente hablando, el nombre de Rey-pastor de los hombres. Pero precisamente, con respecto a él, todos los pretendientes no son equivalentes: hay un cierto «cuidado» de la comunidad humana que remite por excelencia al hombre político, porque es el más cercano al modelo del Dios-pastor arcaico. En cierta forma, los pretendientes se encuentran medidos según un orden de participación electiva, y entre los rivales del político, podrán distinguirse (según esta medida ontológica proporcionada por el mito) padres, sirvientes, auxiliares y, por último, charlatanes, falsificaciones.[20] El mismo procedimiento aparece en el *Fedro*: cuando se trata de distinguir los «delirios», Platón invoca bruscamente un mito. Describe la circulación de las almas antes de la encarnación, el recuerdo que tienen de las Ideas que pudieron contemplar. Lo que determina el valor y el orden de los diferentes tipos de delirios actuales es precisamente esta contemplación mítica, la naturaleza o el grado de esta contemplación, el género de ocasiones necesarias para la rememoración. Podemos así determinar quién es el falso amante y quién el verdadero; podríamos incluso determinar quién —el amante, el poeta, el sacerdote, el adivino, el filósofo— participa electivamente de la reminiscencia y de la contemplación, quién es el verdadero pretendiente, el verdadero participante, y en qué orden pueden ubicarse los demás. (Podrá objetarse que el tercer gran texto relativo a la división, el *Sofista*, no presenta ningún mito; lo que sucede es que, por una utilización paradójica del método, por

[20] Es bajo este aspecto que el mito debe ser completado por un modelo de otro género, el paradigma, que permite distinguir por analogía los padres, los sirvientes, los auxiliares, las falsificaciones. Asimismo, la prueba del oro contiene muchas selecciones: eliminación de las impurezas, eliminación de los otros metales «de la misma familia» (cf. *El Político*, 303*d-e*).

una contrautilización, Platón se propone aislar aquí al falso pretendiente por excelencia, el que pretende todo sin ningún derecho: el «sofista».)

Pero esta introducción del mito parece confirmar todas las objeciones de Aristóteles: la división, carente de mediación, no tendría ninguna fuerza probatoria y debería hacerse reemplazar por un mito que le proporcionaría un equivalente de mediación bajo una forma imaginaria. También aquí, sin embargo, traicionamos el sentido de este método tan misterioso. Pues, si bien es cierto que el mito y la dialéctica son dos fuerzas distintas en el platonismo en general, esta distinción deja de valer en el momento en que la dialéctica descubre en la división su verdadero método. La división supera la dualidad e integra el mito en la dialéctica, hace del mito un elemento de la dialéctica misma. La estructura del mito aparece claramente en Platón: es el círculo, con sus dos funciones dinámicas, girar y volver, distribuir o repartir; la distribución de las partes pertenece a la rueda que gira, así como la metempsicosis al eterno retorno. No nos ocupan aquí los motivos por los cuales Platón no es, por cierto, un protagonista del eterno retorno. No por ello el mito, tanto en el *Fedro* como en *El Político* o en otra parte, deja de establecer el modelo de una circulación parcial, en el cual aparece un fundamento susceptible de establecer la diferencia, es decir, de medir los roles o las pretensiones. Este fundamento se encuentra determinado en el *Fedro* bajo la forma de las Ideas, tal como son contempladas por las almas que circulan por encima de la bóveda celeste; en *El Político*, bajo la forma del Dios-pastor que preside él mismo el movimiento circular del universo. Centro o motor del círculo, el fundamento está instituido en el mito como el principio de una prueba o de una selección, que confiere todo su sentido al método de la división fijando los grados de una participación electiva. Conforme a la más antigua tradición, el mito circular es, en efecto, el relato-repetición de una fundación. La división lo exige como el fundamento capaz de establecer la diferencia; a la inversa, exige la división como el estado de la diferencia en lo que debe ser fundado. La división es la verdadera unidad de la dialéctica y de la mitología, del mito como fundación y del logos como λόγος τομεύς.

Este rol del fundamento aparece con toda claridad en la concepción platónica de la participación (y es sin duda él

quien proporciona a la división la mediación que parecía faltarle, y que, al mismo tiempo, relaciona la diferencia con el Uno, pero en forma tan particular. . .). Participar significa tener parte, tener después, tener en segundo término. Lo que posee en primer término es el fundamento mismo. Sólo la Justicia es justa, dice Platón; en cuanto a los que llamamos justos, poseen en segundo lugar, o en tercero, o en cuarto. . . o en simulacro, la cualidad de ser justo. Que sólo la justicia sea justa no es una simple proposición analítica. Es la designación de la Idea como fundamento que posee en primer término. Y lo propio del fundamento es dar en participación, dar en segundo término. Así, lo que participa, y lo que participa más o menos, en grados diversos, es necesariamente un pretendiente. Es el pretendiente que apela a un fundamento, es la pretensión que debe ser fundada (o denunciada como carente de fundamento). La pretensión no es un fenómeno entre otros, sino la naturaleza de todo fenómeno. El fundamento es una prueba que da a los pretendientes la posibilidad de participar, en mayor o menor grado, del objeto de la pretensión; es en este sentido que el fundamento mide y establece la diferencia. Por consiguiente, hay que distinguir: la Justicia, como fundamento; la cualidad de justo, como objeto de pretensión poseído por lo que funda; los justos, como pretendientes que participan desigualmente del objeto. Tal es el motivo por el cual los neoplatónicos nos entregan una comprensión tan profunda del platonismo cuando exponen su tríada sagrada: lo Imparticipable, lo Participado, los Participantes. El principio que funda es como lo imparticipable, pero da algo que participar y lo da al participante, poseedor en segundo término, es decir, al pretendiente que ha sabido atravesar la prueba del fundamento. Podría decirse: el padre, la hija y el pretendiente. Y porque la tríada se reproduce a lo largo de una serie de participaciones, porque los pretendientes participan en un orden y en grados que representan la diferencia en acto, los neoplatónicos vieron claramente lo esencial: que la división tenía como finalidad no ya la distinción de las especies en amplitud, sino el establecimiento de una dialéctica serial, de series o de linajes en profundidad, que marcan las operaciones tanto de un fundamento selectivo como de una participación electiva (Zeus I, Zeus II, etc.). Se vuelve desde entonces evidente que la contradicción, lejos de significar la

prueba del fundamento mismo, representa por el contrario el estado de una pretensión no fundada, en el límite de la participación. Si el justo pretendiente (lo fundado en primer término, lo bien fundado, lo auténtico) tiene rivales que son como sus padres, como sus auxiliares, como sus sirvientes, que participan con títulos diversos de su pretensión, también tiene sus simulacros, sus falsificaciones denunciadas por la prueba: tal es, según Platón, el «sofista», bufón, centauro o sátiro que todo lo pretende y, pretendiéndolo todo, no está nunca fundado, sino que contradice todo y se contradice a sí mismo...

Pero, ¿en qué consiste exactamente la prueba del fundamento? El mito nos lo dice: siempre una tarea por cumplir, un enigma por resolver. Se interroga el oráculo, pero la respuesta del oráculo es ella misma un problema. La dialéctica es la ironía, pero la ironía es el arte de los problemas y de las preguntas. La ironía consiste en tratar las cosas y los seres como otras tantas respuestas a interrogantes ocultos, como otros tantos casos de problemas por resolver. Se recordará que Platón define la dialéctica como procediendo por «problemas», a través de los cuales es posible elevarse hasta el puro principio fundante, es decir que los mide en tanto tales y distribuye las soluciones correspondientes; y el *Menón* sólo expone la reminiscencia en relación con un problema geométrico, que es necesario comprender antes de resolver, y que debe tener la solución que merece según el modo en que el reminiscente lo ha comprendido. No tenemos por qué preocuparnos ahora de la distinción que conviene establecer entre las dos instancias del problema y de la pregunta, sino considerar más bien cómo su complejo representa en la dialéctica platónica un papel esencial, comparable en importancia al que lo negativo tendrá más tarde, por ejemplo, en la dialéctica hegeliana. Pero, precisamente, *no es* lo negativo lo que desempeña ese papel en Platón. Hay, pues, que preguntarse si la célebre tesis del *Sofista* no debe, a pesar de ciertos equívocos, ser comprendida así: el «no» en la expresión «no-ser» expresa *algo distinto de lo negativo*. Sobre este punto, el error de las teorías tradicionales consiste en imponernos una alternativa dudosa: cuando tratamos de conjurar lo negativo, nos declaramos satisfechos si mostramos que el ser es plena realidad positiva y no admite ningún no-ser; a la inversa, cuando tratamos de fundar la negación,

estamos satisfechos si llegamos a enunciar en el ser, o con relación al ser, un no-ser cualquiera (nos parece que ese no-ser es necesariamente el ser de lo negativo o el fundamento de la negación). La alternativa es, entonces, la siguiente: o bien el no-ser no existe y la negación es entonces ilusoria e infundada, o bien el no-ser existe, pone lo negativo en el ser y funda la negación. Sin embargo, quizá tengamos razones para decir *a la vez* que existe el no-ser y que lo negativo es ilusorio.

El problema o la pregunta no son determinaciones subjetivas, privativas, que marcan un momento de insuficiencia en el conocimiento. La estructura problemática forma parte de los objetos y permite captarlos como signos, así como la instancia cuestionante o problematizante forma parte del conocimiento y permite captar su positividad, su especificidad en el acto de *aprender*. Más profundamente aún, es el Ser (Platón decía la Idea) que «corresponde» a la esencia del problema o de la pregunta como tal. Hay como una «abertura», una «dilatación», un «pliegue» ontológico que refiere al ser y la cuestión el uno al otro. En esta relación, el ser es la Diferencia misma. El ser es también no-ser, pero *el no-ser no es el ser de lo negativo*, es el ser de lo problemático, el ser del problema y de la pregunta. La Diferencia no es lo negativo, por el contrario, el no-ser es la Diferencia: ἕτερον, no ἐναντίον. Por ese motivo, el no-ser debería más bien escribirse (no)-ser, o, mejor aún, ?-ser. Sucede, en este sentido, que el infinitivo, el *esse*, designa menos una proposición que el interrogante al cual se supone que debe responder la proposición. Ese (no)-ser es el Elemento diferencial en el que la afirmación, como afirmación múltiple, encuentra el principio de su génesis. En cuanto a la negación, no es más que la sombra de ese principio más alto, la sombra de la diferencia junto a la afirmación producida. Cuando confundimos el (no)-ser con lo negativo, es inevitable que la contradicción sea llevada en el ser; pero la contradicción es todavía la apariencia o el epifenómeno, la ilusión proyectada por el problema, la sombra de una pregunta que permanece abierta y del ser que corresponde como tal con esa pregunta (antes de darle una respuesta). ¿No es acaso en este sentido que la contradicción caracteriza solamente en Platón el estado de los llamados diálogos aporéticos? Más allá de la

contradicción, la diferencia, más allá del *no*-ser, el (no)-ser, más allá de lo negativo, el problema y la pregunta.[21]

[21] NOTA SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA DIFERENCIA DE HEIDEGGER. Parece sin duda que los principales malentendidos que Heidegger ha denunciado como contrasentidos sobre su filosofía, después de *Ser y tiempo* y *¿Qué es la metafísica?*, apuntaban a esto: el NO [NE-PAS] heideggeriano remitía, no a lo negativo en el ser, sino al ser como diferencia; y no a la negación, sino a la pregunta. Cuando Sartre, al comienzo de *El ser y la nada*, analizaba la interrogación, hacía de ello un preliminar para el descubrimiento de lo negativo y la negatividad. Era, en cierto modo, lo opuesto al método de Heidegger. Es verdad que no había en ello malentendido alguno, puesto que Sartre no se proponía comentar a Heidegger. Pero Merleau-Ponty tenía sin duda una inspiración heideggeriana más real cuando habla de «pliegue» o de «plegado» a partir de la *Fenomenología de la percepción* (por oposición a los «huecos» y «lagos de no-ser» sartrianos), y cuando retomaba una ontología de la diferencia y de la pregunta en su libro póstumo *Lo visible y lo invisible*.

Las tesis de Heidegger nos parecen poder ser resumidas de la siguiente manera: 1) El *NO [NE-PAS]* no expresa lo negativo sino la diferencia entre el ser y el ente. Cf. el Prefacio de *Vom Wesen des Grundes*, 3ª ed., 1949: «La diferencia ontológica es el no [ne-pas] entre el ente y el ser», y posfacio de *Was ist Metaphysik?*, 4ª ed., 1943: «Lo que no es nunca ni en ninguna parte un ente, ¿no se revela acaso como el Se-diferenciante de todo ente?» (pág. 25). 2) Esta diferencia no se establece «entre. . .» en el sentido ordinario de la palabra. Es el Pliegue, *Zwiefalt*. Es constitutiva del ser y de la manera en que el ser constituye al ente, en el doble movimiento del «develamiento» y del «velamiento». El ser es verdaderamente el diferenciante de la diferencia. De allí la expresión: diferencia ontológica. Cf. *Superación de la metafísica*, trad. francesa en *Essais et conférences*, págs. 89 y sigs.; 3) La diferencia ontológica se corresponde con la pregunta. Es el ser de la pregunta, que se desarrolla en problemas, jalonando campos determinados con relación al ente. Cf. *Vom Wesen des Grundes*, trad. francesa en *Qu'est-ce que la métaphysique?*, págs. 57-8; 4) Así comprendida, la diferencia no es objeto de representación. La representación, como elemento de la metafísica, subordina la diferencia a la identidad, aunque más no sea refiriéndola a un *tertium* como centro de una comparación *entre* dos términos que se consideran diferentes (el ser y el ente). Heidegger reconoce que ese punto de vista de la representación metafísica está todavía presente en *Vom Wesen* (cf. trad. francesa, pág. 59, en donde el tercero se encuentra en «la trascendencia del estar-ahí»). Pero la metafísica es impotente para pensar la diferencia en sí, y la importancia de lo que separa tanto como de lo que une (el diferenciante). No hay síntesis, mediación ni reconciliación en la diferencia sino, por el contrario, una obstinación en la diferenciación. Tal es el «recodo» más allá de la metafísica: «si el ser mismo puede alumbrar en su verdad la diferencia que preserva en sí del ser y el ente, lo puede sólo cuando la diferencia se manifiesta ella misma especialmente. . .» (*Dépassement de la métaphysique*, pág. 89). Sobre este punto, cf. Beda Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, trad. francesa, PUF, págs. 157-62, 168-72, y Jean Beaufret, Introducción al *Poème de Parménide*, PUF,

Las cuatro figuras de la dialéctica platónica son, entonces: la selección de la diferencia, la instauración de un círculo mítico, el establecimiento de una fundación, el planteamiento de un complejo pregunta-problema. Pero a través de estas figuras, la diferencia se encuentra todavía referida a lo Mismo o al Uno. Y, sin duda, lo *mismo* no debe ser confundido con la identidad del concepto en general; caracteriza más bien la Idea como siendo la cosa «misma». Pero en la medida en que desempeña el papel de un verdadero fundamento, no se ve con claridad cuál es su efecto, a no ser el de suscitar la existencia de lo idéntico en lo fundado, de servirse de la diferencia para hacer existir lo idéntico. En verdad, la distinción de lo mismo y lo idéntico sólo da sus frutos si lo Mismo experimenta una conversión que lo relaciona con lo diferente, al tiempo que las cosas y los seres que se distinguen en lo diferente padecen de manera correspondiente una destrucción radical de su *identidad*. Sólo con esta condición, la diferencia es pensada en sí misma y no represen-

---

págs. 45-55, 69-72; 5) La diferencia no se deja subordinar a lo Idéntico o a lo Igual, sino que debe ser pensada en lo Mismo como lo Mismo. Cf. *Identität und Differenz* (Günther Neske, 1957). Y *L'homme habite en poète*, trad. francesa, en *Essais et conférences*, pág. 231: «Lo mismo y lo igual no se recubren, como tampoco lo mismo y la uniformidad vacía de lo puro idéntico. Lo igual se une siempre a lo sin-diferencia, para que todo concuerde en él. Lo mismo, por el contrario, es la pertenencia mutua de lo diferente a partir de la reunión operada por la diferencia. No puede decirse lo mismo cuando la diferencia es pensada (...) Lo mismo aleja toda diligencia por resolver las diferencias en lo igual: igualar siempre y nada más. Lo mismo reúne lo diferente en una unión original. Lo igual, por el contrario, dispersa en la unidad inexpresiva de lo uno simplemente uniforme».

Retenemos como fundamental esta «correspondencia» de la diferencia y de la pregunta, de la diferencia ontológica y del ser de la pregunta. Habría sin embargo que preguntarse si Heidegger no favoreció los malentendidos, por su concepción de la «Nada», por su forma de «tachar» el ser en lugar de poner entre paréntesis el (no) de no-ser. Además, ¿es suficiente oponer lo Mismo a lo Idéntico para pensar la diferencia original y arrancarla a las mediaciones? Si es cierto que algunos comentaristas pudieron encontrar en Husserl ecos tomistas, Heidegger, por el contrario, está del lado de Duns Escoto, y confiere un esplendor nuevo a la Univocidad del ser. Pero ¿opera la conversión según la cual el ser unívoco debe decirse solamente de la diferencia y, en este sentido, girar alrededor del ente? ¿Concibe el *ente* de tal manera que este sea verdaderamente sustraído a toda subordinación con respecto a la identidad de la representación? No lo parece, viendo su crítica del eterno retorno nietzscheano.

tada, no mediatizada. Por el contrario, todo el platonismo está dominado por la idea de una distinción a efectuar entre «la cosa misma» y los simulacros. En lugar de pensar la diferencia en sí misma, la relaciona ya con un fundamento, la subordina a lo mismo e introduce la mediación bajo una forma mítica. Derrocar el platonismo significa lo siguiente: negar la primacía de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen, glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos. Pierre Klossowski, en los artículos que citábamos anteriormente, marcó con claridad este punto: el eterno retorno, tomado en sentido estricto, significa que cada cosa sólo existe en la medida que vuelve, copia de una infinidad de copias que no dejan subsistir ni original ni origen. Por ese motivo, el eterno retorno es llamado «paródico»: califica lo que hace ser (y volver) como simulacro.[22] El simulacro es el verdadero carácter o la forma de lo que es —el «ente»— en tanto que el eterno retorno es la potencia del Ser (lo informal). Cuando la identidad de las cosas se disuelve, el ser se escapa, alcanza la univocidad y se pone a girar en torno de lo diferente. Lo que es o vuelve no tiene ninguna identidad previa y constituida: la cosa está reducida a la diferencia que la descuartiza y a todas las diferencias implicadas en esta, por las cuales pasa. En este sentido, el simulacro es el símbolo mismo, es decir, el signo en tanto interioriza las condiciones de su propia repetición. El simulacro ha captado una *disparidad* constituyente en la cosa que destituye del rango de modelo. Si, como lo hemos visto, el eterno retorno tiene por función establecer una diferencia de naturaleza entre las formas medias y las formas superiores, existe también una diferencia de naturaleza entre las posiciones medias o moderadas del eterno retorno (sea los círculos parciales, sea el retorno global aproximado, *in specie*), y su posición estricta o categórica. Afirmado en toda su potencia, el eterno retorno no permite instauración alguna de una fundación-fundamento: por el contrario, destruye, devora todo fundamento como instancia que colocaría la diferencia entre lo originario y lo derivado, la cosa y los simulacros.

[22] Cf. *supra* pág. 103, nota 17 (y sobre esta idea del simulacro tal como aparece en Klossowski en relación con el eterno retorno, cf. Michel Foucault, «La prose d'Actéon», *Nouvelle Revue Française*, marzo de 1964, y Maurice Blanchot, «Le rire des dieux», *Nouvelle Revue Française*, julio de 1965).

Nos hace asistir a la desfundamentación* universal. Por «desfundamentación» es preciso entender esa libertad del fondo no mediatizada, ese descubrimiento de un fondo detrás de cualquier otro fondo, esa relación de lo sin fondo con lo no-fundado, esa reflexión inmediata de lo informal y de la forma superior que constituye el eterno retorno. Cada cosa, animal o ser, está llevada al estado de simulacro; entonces, el pensador del eterno retorno, que no se deja por cierto arrastrar fuera de la caverna, sino que más bien hallaría otra caverna más allá, siempre otra donde ocultarse, puede decir, con todo derecho, que carga él mismo con la forma superior de todo lo que es, como el poeta, «cargado de la humanidad, aun de los animales». Estas palabras mismas tienen su eco en las cavernas superpuestas. Y esta crueldad, que al principio nos parecía constituir el monstruo, y tener que expiar, no poder ser aplacada más que por la mediación representativa, nos parece ahora formar la Idea, es decir, el concepto puro de la diferencia en el platonismo derrocado: el más inocente, el estado de inocencia y su eco.

Platón ha asignado la finalidad suprema de la dialéctica: establecer la diferencia. Sólo esta no se encuentra entre la cosa y los simulacros, el modelo y las copias. La cosa es el simulacro mismo, el simulacro es la forma superior y lo difícil para toda cosa es alcanzar su propio simulacro, su estado de signo en la coherencia del eterno retorno. Platón oponía el eterno retorno al caos, como si el caos fuera un estado contradictorio, que debiera recibir desde afuera un orden o una ley, semejante a la operación del Demiurgo tratando de moldear una materia rebelde. Platón remitía al sofista a la contradicción, a ese estado supuesto del caos, es decir, a la más baja potencia, al último grado de participación. Pero, en verdad, la *enésima* potencia no pasa por dos, tres, cuatro, sino que se afirma inmediatamente para constituir lo más alto: se afirma del caos mismo; y, como dice Nietzsche, el caos y el eterno retorno no son dos cosas distintas. El sofista no es el ser (o el no-ser) de la contradicción, sino el que lleva todas las cosas al estado de simulacro, y las lleva a todas hasta ese estado. ¿No era acaso necesario que Platón encaminara la ironía hasta ese punto, hasta esa parodia? ¿No era necesario que Platón fuese el primero en derribar el platonismo, o

* En francés, *effondement*. (*N. de los T.*)

por lo menos en mostrar la dirección de tal derrumbe? Recordemos el grandioso final del *Sofista*: la diferencia resulta desplazada, la división se vuelve contra sí misma, funciona a contrapelo y, a fuerza de profundizar el simulacro (el sueño, la sombra, el reflejo, la pintura), demuestra la imposibilidad de distinguirlo del original o del modelo. *El extranjero* da una definición del sofista que *ya no puede* distinguirse de Sócrates mismo: el imitador irónico, que procede por argumentos breves (preguntas y problemas). Entonces, cada momento de la diferencia debe encontrar su verdadera figura, la selección, la repetición, la desfundamentación, el complejo pregunta-problema.

Hemos opuesto la representación a una formación de otra naturaleza. Los conceptos elementales de la representación son las categorías definidas como condiciones de la experiencia posible. Pero estas son demasiado generales, demasiado amplias para lo real. La red es tan laxa que deja escapar hasta los peces de mayor tamaño. No es extraño, entonces, que la estética se escinda en dos campos irreductibles: el de la teoría de lo sensible, que no conserva de lo real más que su conformidad con la experiencia posible, y el de la teoría de lo bello, que recoge la realidad de lo real en tanto se refleja en otra parte. Todo cambia cuando determinamos condiciones de la experiencia real, que no son más amplias que lo condicionado, y que difieren en naturaleza de las categorías: ambos sentidos de lo estético se confunden, hasta el punto que el ser de lo sensible se refleja en la obra de arte, al mismo tiempo que la obra de arte aparece como experimentación. Lo que se le reprocha a la experimentación es quedarse en la forma de identidad, bajo la doble relación de la cosa vista y del ser vidente. La identidad no se conserva menos en cada representación componente que en el todo de la representación infinita como tal. Por más que la representación infinita multiplique los puntos de vista y los organice en series, no por ello estas series dejan de estar sometidas a la condición de converger sobre un mismo objeto, sobre un mismo mundo. Por más que la representación infinita multiplique las figuras y los momentos, los organice en círculos dotados de automovimiento, no por ello estos círculos dejan de tener un solo centro que es el del gran círculo de la conciencia. Cuando, por el contrario, la obra de arte moderna desarrolla sus series permutantes y sus estructuras

circulares, señala a la filosofía un camino que lleva al abandono de la representación. Para hacer perspectivismo, no basta con multiplicar las perspectivas. Es necesario que a cada perspectiva o punto de vista corresponda una obra autónoma con un sentido suficiente: lo que cuenta es la divergencia de las series, el descentramiento de los círculos, el «monstruo». El conjunto de los círculos y de las series es, pues, un caos informal, desfundamentado, que no tiene otra «ley» que su propia repetición, su reproducción en el desarrollo de lo que diverge y descentra. Es sabido cómo estas condiciones se encuentran ya realizadas en obras como el *Livre* de Mallarmé o el *Finnegans Wake* de Joyce: son obras por naturaleza problemáticas.[23] Allí, la identidad de la cosa leída se disuelve realmente en las series divergentes definidas por las palabras esotéricas, así como la identidad del sujeto lector se disuelve en los círculos descentrados de la multilectura posible. Sin embargo, nada se pierde, ya que cada serie no existe más que por el retorno de las demás. Todo se ha vuelto simulacro. Pues, por simulacro, no debemos entender una simple imitación, sino, más bien, el acto por el cual la idea misma de un modelo o de una posición privilegiada resulta cuestionada, derribada. El simulacro es la instancia que comprende una diferencia en sí, como (por lo menos) dos series divergentes sobre las cuales juega, abolida toda semejanza, sin que pueda desde entonces indicarse la existencia de un original y una copia. En esta dirección hay que buscar las condiciones, no ya de la experiencia posible, sino de la experiencia real (selección, repetición, etc.). Es allí donde encontramos la realidad vivida de un campo sub-representativo. Si es cierto que la representación tiene la identidad como elemento y un semejante como unidad de medida, la pura presencia tal como aparece en el simulacro tiene lo «dispar» como unidad de medida, es decir, siempre una diferencia de diferencia como elemento inmediato.

[23] Umberto Eco, *L'œuvre ouverte* (trad. Roux, Le Seuil, 1965). Eco muestra bien que la obra de arte «clásica» es vista desde varias perspectivas y susceptible de diversas interpretaciones; pero que, a cada punto de vista o interpretación no corresponde una obra autónoma, comprendida en el caos de una gran-obra. La característica de la obra de arte «moderna» aparece como la ausencia de centro o de convergencia (cf. caps. I y IV).

2. La repetición para sí misma

La repetición no modifica nada en el objeto que se repite, pero cambia algo en el espíritu que la contempla: esta célebre tesis de Hume nos lleva al centro de un problema. ¿Cómo es posible que la repetición cambie algo en el caso o en el elemento que se repite, puesto que implica, de derecho, una perfecta independencia de cada presentación? La regla de discontinuidad o de instantaneidad en la repetición se formula en los siguientes términos: el uno no aparece sin que el otro haya desaparecido. Así, el estado de la materia como *mens momentanea*. Pero ¿cómo podría decirse «el segundo», «el tercero» y «es el mismo», puesto que la repetición se deshace a medida que se hace, carece de en-sí? Por el contrario, modifica algo en el espíritu que la contempla. Tal es la esencia de la modificación. Hume toma como ejemplo una repetición de casos, del tipo AB, AB, AB, A... Cada caso, cada secuencia objetiva AB es independiente de la otra. La repetición (pero precisamente no puede hablarse todavía de repetición) no cambia nada en el objeto, en el estado de cosas AB. Por el contrario, se produce un cambio en el espíritu que contempla: una diferencia, algo nuevo *en* el espíritu. Cuando A aparece, espero la aparición de B. ¿Es ese el para-sí de la repetición, como una subjetividad originaria que debe entrar necesariamente en su constitución? La paradoja de la repetición, ¿no consiste en que no pueda hablarse de repetición más que por la diferencia o el cambio que introduce en el espíritu que la contempla? ¿Por una diferencia que el espíritu *sonsaca* a la repetición?

¿En qué consiste ese cambio? Hume explica que los casos idénticos o semejantes pero independientes se funden en la imaginación. La imaginación se define aquí como un poder de contracción: placa sensible, retiene el uno cuando el otro aparece. Contrae los casos, los elementos, los sobresaltos, los instantes homogéneos y los funde en una impresión cua-

litativa interna de un cierto peso. Cuando A aparece, esperamos a B con una fuerza correspondiente a la impresión cualitativa de todos los AB contraídos. No es, ante todo, una memoria, ni una operación del entendimiento: la contracción no es una reflexión. Estrictamente hablando, forma una síntesis del tiempo. Una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que lo deshace. Marca tan sólo el punto de su nacimiento, siempre abortado. El tiempo no se constituye más que en la síntesis originaria que apunta a la repetición de los instantes. Esta síntesis contrae los instantes sucesivos independientes los unos en los otros. Constituye así el presente viviente. Y el tiempo se despliega en este presente. A él pertenecen el pasado y el futuro; el pasado, en la medida en que los instantes precedentes son retenidos en la contracción; el futuro, porque la espera es anticipación en esta misma contracción. El pasado y el futuro no designan instantes distintos de un instante que se supone presente, sino las dimensiones del presente mismo en tanto contrae los instantes. El presente no tiene por qué salir de sí para ir del pasado al futuro. El presente viviente va, entonces, del pasado al futuro que constituye en el tiempo, es decir, de lo particular a lo general, de los particulares que engloba en la contracción, a lo general que desarrolla en el campo de su espera (la diferencia producida en el espíritu es la generalidad misma, en tanto forma una regla viviente del futuro). Esta síntesis debe, desde todos los puntos de vista, ser nombrada: se trata de la síntesis pasiva. Constituyente, no es por ello activa. No está hecha por el espíritu, sino que se hace *en* el espíritu que contempla, precediendo toda memoria y toda reflexión. El tiempo es subjetivo, pero es la subjetividad de un sujeto pasivo. La síntesis pasiva, o contracción, es esencialmente asimétrica: va del pasado al futuro en el presente; por consiguiente, de lo particular a lo general, y, por ese camino, orienta la flecha del tiempo.

Cuando consideramos la repetición en el objeto, nos quedamos más acá de las condiciones que vuelven posible una idea de repetición. Pero si consideramos el cambio en el sujeto, estamos ya más allá, ante la forma general de la diferencia. Por ese motivo, la constitución ideal de la repetición implica una suerte de movimiento retroactivo entre estos dos límites. Se teje entre los dos. Hume analiza profundamente este movimiento cuando muestra que los casos con-

traídos o fundidos en la imaginación no se encuentran por ello menos diferenciados en la memoria o en el entendimiento. Esto no significa volver al estado de la materia que no produce un caso sin que el otro haya desaparecido. Pero a partir de la impresión cualitativa de la imaginación, la memoria reconstituye los casos particulares como distintos, conservándolos en el «espacio de tiempo» que le es propio. El pasado ya no es entonces el pasado inmediato de la retención, sino el pasado reflexivo de la representación, la particularidad reflejada y reproducida. Correlativamente, el futuro deja también de ser el futuro inmediato de la anticipación para transformarse en el futuro reflexivo de la previsión, la generalidad reflejada del entendimiento (el entendimiento proporciona la espera de la imaginación al número de casos semejantes diferenciados observados y recordados). Es decir que las síntesis activas de la memoria y el entendimiento se superponen a la síntesis pasiva de la imaginación y se apoyan sobre ella. La constitución de la repetición implica ya tres instancias: ese en-sí que la deja impensable o que la deshace a medida que se hace; el para-sí de la síntesis pasiva, y, fundada sobre esta, la representación reflejada de un «para-nosotros» en las síntesis activas. El asociacionismo tiene una sutileza irreemplazable. No es extraño que los análisis de Bergson coincidan con los de Hume, en cuanto tropiezan con un problema análogo: el reloj da las cuatro. . . Cada campanada, cada sacudida o excitación es lógicamente independiente de la otra, *mens momentanea*. Pero las contraemos en una impresión cualitativa interna, fuera de todo recuerdo o cálculo distinto, en ese presente vivo, en esa *síntesis pasiva* que es la duración. Las restituimos luego a un espacio auxiliar, en un tiempo derivado, donde podemos reproducirlas, reflejarlas, contarlas como otras tantas impresiones-exteriores cuantificables.[1]

[1] El texto de Bergson figura en *Données immédiates*, cap. II (édition du Centenaire, págs. 82-5). Bergson distingue claramente los dos aspectos de la fusión o contracción en el espíritu y del despliegue en el espacio. La contracción como esencia de la duración y operando sobre sacudidas materiales elementales para constituir la cualidad percibida, es analizada más específicamente aún en *Matière et mémoire*.

Los textos de Hume están en *Traité de la nature humaine*, principalmente 3ª parte, sección 16 (trad. Leroy, Aubier, tomo I, págs. 249-51). Hume distingue de manera tajante la unión o la fusión de los casos en la ima-

El ejemplo de Bergson no es sin duda igual al de Hume. El uno designa una repetición cerrada; el otro, abierta. Además, el uno designa una repetición de elementos del tipo A A A A (tic, tic, tic, tic); el otro, una repetición de casos, AB AB AB A. . . (tic-tac, tic-tac, tic-tac, tic. . .). La distinción principal de estas formas descansa sobre lo siguiente: en la segunda, la diferencia no aparece sólo en la contracción de los elementos en general, sino que existe también en cada caso particular, entre dos elementos determinados y reunidos por una relación de oposición. En este caso, la función de la oposición consiste en limitar de derecho la repetición elemental, en cerrarla sobre el grupo más simple, en reducirla al mínimo de dos (el tac es un tic invertido). La diferencia parece, pues, abandonar su primera figura de generalidad, se distribuye en lo particular que se repite, pero para suscitar nuevas generalidades vivientes. La repetición se encuentra encerrada en el «caso», reducida a dos, pero se abre un nuevo infinito: la repetición de los casos mismos. Por consiguiente, sería erróneo creer que toda repetición de casos es por naturaleza abierta, así como toda repetición de elementos es cerrada. La repetición de los casos sólo es abierta si pasa por el cierre de una oposición binaria entre elementos; a la inversa, la repetición de los elementos sólo es cerrada cuando remite a estructuras de casos en las cuales desempeña ella misma, en su conjunto, el papel de uno de los dos elementos opuestos: no sólo cuatro es una generalidad con relación a las cuatro campanadas, sino que «las cuatro» enfrenta la media hora precedente o siguiente, y aun, en el horizonte del universo perceptivo, con las cuatro contrapuestas de la mañana y de la tarde. Las dos formas de la repetición remiten siempre la una a la otra en la síntesis pasiva: la de los casos supone la de los elementos, pero la de los elementos se supera necesariamente en la de los casos (de allí la tendencia natural de la síntesis pasiva a sentir el tic-tic como un tic-tac).

Tal es la razón por la cual, más aún que la distinción de las dos formas, cuenta la distinción de los niveles en donde la una y la otra se ejercen y se combinan. Tanto el ejemplo

---

ginación —unión que se realiza independientemente de la memoria o del entendimiento— y la diferenciación de estos mismos casos en la memoria y el entendimiento.

de Hume como el de Bergson nos dejan en el nivel de síntesis sensibles y perceptivas. La cualidad sentida se confunde con la contracción de excitaciones elementales; pero el objeto percibido mismo implica una contracción de casos tal que una cualidad pueda ser leída en la otra y una estructura en la que la forma se acople a la cualidad, al menos como parte intencional. Pero, en el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que *somos*. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas. En el nivel de esta sensibilidad vital primaria, el presente vivido constituye ya en el tiempo un pasado y un futuro. Este futuro aparece en la necesidad como forma orgánica de la espera; el pasado de la retención aparece en la herencia celular. Más aún: al combinarse con las síntesis perceptivas montadas sobre ellas, estas síntesis orgánicas vuelven a desplegarse en las síntesis activas de una memoria y de una inteligencia psico-orgánicas (instinto y aprendizaje). Por lo tanto, no debemos solamente distinguir formas de repetición con respecto a la síntesis pasiva, sino niveles de síntesis pasivas y combinaciones de esos niveles entre sí, y combinaciones de esos niveles con las síntesis activas. Todo esto forma un rico campo de *signos*, que envuelve cada vez lo heterogéneo y anima el comportamiento. Pues cada contracción, cada síntesis pasiva es constitutiva de un signo, que se interpreta o se despliega en las síntesis activas. Los signos frente a los cuales el animal «siente» la presencia del agua no se parecen a los elementos de los que carece su organismo sediento. La manera en que la sensación, la percepción, pero también la necesidad y la herencia, el aprendizaje y el instinto, la inteligencia y la memoria participan de la repetición se mide en cada caso por la combinación de formas de repetición, por los niveles en que se elaboran esas combinaciones, por la puesta en relación de esos niveles, por la interferencia de las síntesis activas con las síntesis pasivas.

¿De qué se trata en todo este campo que hemos debido ampliar hasta lo orgánico? Hume lo dice precisamente: se trata del problema del hábito. Pero ¿cómo explicar que, tan-

to en las campanadas de reloj de Bergson como en las secuencias causales de Hume nos sentíamos, en efecto, tan cerca del misterio del hábito, y sin embargo no reconocíamos nada de lo que «habitualmente» llamamos hábito? La razón de este asunto deba ser tal vez buscada en las ilusiones de la psicología. Esta ha hecho de la actividad su fetiche. Su temor endiablado de la introspección hace que no observe más que lo que se mueve. Se pregunta cómo se adquieren costumbres actuando. Pero de esta forma, todo el estudio del *learning* corre el riesgo de ser falseado mientras no se plantee la pregunta previa: ¿los hábitos se adquieren actuando... o, *por el contrario, contemplando*? La psicología da por sentado que el yo no puede contemplarse a sí mismo. Pero no es esa la cuestión. La cuestión consiste en saber si el yo mismo no es una contemplación, si no es en sí mismo una contemplación, y si se puede aprender, formar un comportamiento y formarse a uno mismo de otra manera que contemplando.

El hábito *sonsaca* a la repetición algo nuevo: la diferencia (planteada primero como generalidad). El hábito es, en su esencia, contracción. El lenguaje da pruebas de ello, cuando habla de «contraer» un hábito y no emplea el verbo contraer más que con un complemento capaz de constituir un habitus. Se objeta que el corazón, cuando se contrae, no tiene (o no es) un hábito más que cuando se dilata. Pero lo que sucede es que confundimos dos géneros de contracción completamente diferentes: la contracción puede designar uno de los dos elementos activos, uno de los dos tiempos opuestos en una serie del tipo tic-tac..., ya que el otro elemento es la distensión o la dilatación. Pero la contracción designa también la fusión de los tic-tac sucesivos en un alma contemplativa. Tal es la síntesis pasiva, que constituye nuestro hábito de vivir, es decir, nuestra espera de que «aquello» continúe, que uno de los dos elementos sobrevenga después del otro, asegurando la perpetuación de nuestro *caso*. Cuando decimos que el hábito es contracción, no hablamos, por consiguiente, de la acción instantánea que se compone con la otra para formar un elemento de repetición, sino de la fusión de esta repetición en el espíritu que contempla. Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo rol se limita a contraer el hábito. No hay en esto ningu-

na hipótesis bárbara o mística: por el contrario, el hábito manifiesta en ella su plena generalidad, que no atañe solamente a los hábitos sensorio-motores que tenemos (psicológicamente), sino, en primer lugar, a los hábitos primarios que somos, a las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente. A la vez, contrayendo somos hábitos, pero es por medio de la contemplación que contraemos. Somos contemplaciones, somos imaginaciones, somos generalidades, somos pretensiones, somos satisfacciones. Pues el fenómeno de la pretensión no es otra cosa que la contemplación contrayente mediante la cual afirmamos nuestro derecho y nuestra espera sobre lo que contraemos, y nuestra satisfacción de nosotros mismos en tanto contemplamos. No nos contemplamos a nosotros mismos, pero no existimos más que contemplando, es decir, contrayendo aquello de lo cual procedemos. La cuestión de saber si el placer es él mismo una contracción, una tensión, o si está siempre ligado a un proceso de distensión, no está bien planteada; se encontrarán elementos de placer en la sucesión activa de las distensiones y de las contracciones de excitantes. Pero una cuestión muy distinta es preguntar por qué el placer no es simplemente un elemento o un caso en nuestra vida psíquica, sino un *principio* que la rige soberanamente en todos los casos. El placer es un principio en tanto es la emoción de una contemplación que colma, que contrae en sí misma los casos de distensión y de contracción. Existe una beatitud de la síntesis pasiva; y todos somos Narciso por el placer que experimentamos contemplando (autosatisfacción) aun cuando contemplemos algo ajeno a nosotros mismos. Somos siempre Acteón por lo que contemplamos, aunque seamos Narciso por el placer que obtenemos de ello. Contemplar es sonsacar. Es siempre otra cosa, es el agua, Diana o los bosques lo que debe contemplarse antes que nada, para llenarse de una imagen de sí mismo.

Nadie mejor que Samuel Butler ha sabido mostrar que no había otra continuidad que la del hábito y que no teníamos otras continuidades más que nuestros miles de hábitos componentes, formando en nosotros otros tantos yo supersticiosos y contemplativos, otros tantos pretendientes y satisfacciones: «Pues el propio trigo de los campos funda su crecimiento en una base supersticiosa en lo relativo a su existencia, y no transforma la tierra y la humedad en trigo

más que gracias a la presuntuosa confianza que tiene en su propia habilidad de hacerlo, confianza o fe en sí mismo sin la cual sería impotente».[2] Sólo el empirista puede arriesgar con felicidad semejantes fórmulas. Hay una contracción de la tierra y de la humedad que se llama trigo, y esta contracción es una contemplación y la autosatisfacción de esta contemplación. El lirio del campo, por su mera existencia, canta la gloria de los cielos, de las diosas y de los dioses, es decir, de los elementos que contempla contrayéndose. ¿Qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de nitrógeno, de carbono, de cloruros, de sulfatos contemplados y contraídos, enlazando así todos los hábitos por los cuales se compone? Los organismos despiertan bajo el influjo de las palabras sublimes de la tercera *Enéada*; ¡todo es contemplación! y tal vez sea una «ironía» decir que todo es contemplación, aun las rocas y los bosques, los animales y los hombres, aun Acteón y el ciervo, Narciso y la flor, aun nuestras acciones y nuestras necesidades. Pero, a su vez, la ironía es también una contemplación, nada más que una contemplación. . . Plotino dice: no determinamos nuestra propia imagen, y sólo la gozamos, volviéndonos, para contemplarlo, hacia aquello de lo cual procedemos.

Es fácil multiplicar las razones que convierten al hábito en independiente de la repetición: actuar no es nunca repetir, ni en la acción que se monta ni en la ya montada. Hemos visto cómo la acción tenía más bien lo particular como variable y la generalidad por elemento. Pero si es cierto que la generalidad es muy distinta de la repetición, remite sin embargo a la repetición como a la base oculta sobre la cual se construye. La acción no se constituye, en el orden de generalidad y en el campo de variables que le corresponden, más que por la contracción de elementos de repetición. Pero esta contracción no se hace en ella, se hace en un yo que contempla y que duplica al agente. Y para integrar acciones en una acción más compleja, es preciso que las acciones primarias, a su vez, desempeñen en un «caso» el papel de elementos de repetición, pero siempre con relación a un alma contemplativa subyacente al sujeto de la acción compuesta. Bajo el yo que actúa, hay pequeños yo que contemplan y que

[2] Samuel Butler, *La vie et l'habitude* (trad. Valery Larbaud, NRF), págs. 86-7.

vuelven posibles la acción y el sujeto activo. No decimos «yo» más que por esos mil testigos que contemplan en nosotros; es siempre un tercero que dice yo. Y aun en la rata del laberinto, y en cada uno de sus músculos, hay que incluir esas almas contemplativas. Ahora bien, como en ningún momento la contemplación surge de la acción, como se encuentra siempre en un plano posterior, como no «hace» nada (aunque algo, y algo completamente nuevo se haga en ella), es fácil olvidarla, e interpretar el proceso completo de la excitación y de la reacción sin referencia alguna a la repetición, puesto que esta referencia aparece solamente en la relación de las reacciones como excitaciones con las almas contemplativas.

Sonsacar a la repetición algo nuevo, sonsacarle la diferencia, tal el rol de la imaginación o del espíritu que contempla en sus estados múltiples y parcelados. Además, la repetición es, en su esencia, imaginaria, puesto que sólo la imaginación forma aquí el «momento» de la *vis repetitiva* desde el punto de vista de la constitución, haciendo existir lo que contrae a título de elementos o de casos de repetición. La repetición imaginaria no es una falsa repetición, que vendría a suplir la ausencia de la verdadera; la verdadera repetición es imaginación. Entre una repetición que no deja de deshacerse en sí, y una repetición que se despliega y se conserva para nosotros en el espacio de la representación, hubo la diferencia, que es el para-sí de la repetición, lo imaginario. La diferencia habita la repetición. Por una parte, como en longitud, la diferencia nos hace pasar de un orden a otro de la repetición: de la repetición instantánea que se deshace en sí, a la repetición activamente representada, por intermedio de la síntesis pasiva. Por otra parte, en profundidad, la diferencia nos hace pasar de un orden de repetición a otro, y de una generalidad a otra, en las síntesis pasivas mismas. Los movimientos de cabeza del pollo acompañan las pulsaciones cardíacas en una síntesis orgánica, antes de servir para picotear en la síntesis perceptiva del grano. Y ya originariamente la generalidad formada por la contracción de los «tic» se redistribuye en particularidades en la repetición más compleja de los «tic-tac», a su vez contraídos, en la serie de las síntesis pasivas. De todas las maneras, la repetición material y desnuda, la repetición dicha de lo mismo, es la envoltura exterior, como una piel que se deshace, para un nú-

cleo de diferencia y de las repeticiones internas más complicadas. *La diferencia se halla entre dos repeticiones*. ¿No equivale esto a decir, inversamente, que *la repetición también está entre dos diferencias*, que nos hace pasar de un orden de diferencia a otro? Gabriel Tarde asignaba así el desarrollo dialéctico: la repetición como paso de un estado de las diferencias generales a la diferencia singular, de las diferencias exteriores a la diferencia interna; en una palabra, la repetición como el diferenciante de la diferencia.[3]

[3] La de Gabriel Tarde, una de las últimas grandes filosofías de la Naturaleza, heredera de Leibniz, se desenvuelve en dos planos. En el primero, pone en juego tres categorías fundamentales que rigen todos los fenómenos: repetición, oposición, adaptación (cf. *Les lois sociales*, Alcan, 1898). Pero la oposición es tan sólo la figura bajo la cual una diferencia se distribuye en la repetición para limitar a esta y abrirla a un nuevo orden o a un nuevo infinito; por ejemplo, cuando la vida opone sus partes de a dos, renuncia a un crecimiento o multiplicación indefinidos para formar todos limitados, pero gana de este modo un infinito de otra clase, una repetición de otra naturaleza, la de la generación (*L'opposition universelle*, Alcan, 1897). La adaptación misma es la figura bajo la cual corrientes repetitivas se cruzan y se integran en una repetición superior. Hasta el punto de que *la diferencia aparece entre dos tipos de repetición*, y de que cada repetición supone una diferencia del mismo grado que ella (la imitación como repetición de una invención, la reproducción como repetición de una variación, la irradiación como repetición de una perturbación, la sumatoria como repetición de un diferencial. . ., cf. *Les lois de l'imitation*, Alcan, 1890).

Pero, en un plano más profundo, es más bien la repetición quien es «para» la diferencia. Porque ni la oposición, y ni siquiera la adaptación, manifiestan la figura libre de la diferencia: la diferencia «que no se opone a nada y que no sirve para nada», como «fin final de las cosas» (*L'opposition universelle*, pág. 445). Desde este punto de vista, *la repetición está entre dos diferencias*, y nos hace pasar de un orden de la diferencia a otro: de la diferencia externa a la diferencia interna, de la diferencia elemental a la diferencia trascendente, de la diferencia infinitesimal a la diferencia personal y monadológica. La repetición es, pues, el proceso por el cual la diferencia no aumenta ni disminuye sino que «va difiriendo», y «se da por meta a sí misma» (cf. «Monadologie et sociologie» y «La variation universelle», en *Essais et mélanges sociologiques*, ed. Maloine, 1895).

Es un error absoluto reducir la sociología de Tarde a un psicologismo o incluso a una interpsicología. Lo que Tarde reprocha a Durkheim es darse lo que hay que explicar, «la similitud de millones de hombres». Tarde sustituye la alternativa entre datos impersonales o Ideas de los grandes hombres, por las pequeñas ideas de los pequeños hombres, las pequeñas invenciones y las interferencias entre corrientes imitativas. *Lo que Tarde instaura es la microsociología*, que no se establece necesariamente entre dos individuos sino que está ya fundada en un solo y mismo individuo (por ejemplo, la vacilación como «oposición social infinitesimal» o la invención como «adaptación social infinitesimal»; cf. *Les lois sociales*). Utilizando

La síntesis del tiempo constituye el presente en el tiempo. Esto no significa que el presente sea una dimensión del tiempo. Sólo el presente existe. La síntesis constituye el tiempo como presente vivo; y el pasado y el futuro, como dimensiones de ese presente. Sin embargo, esta síntesis es intratemporal, lo que significa que este presente pasa. Es posible, sin duda, concebir un perpetuo presente, un presente coextensivo al tiempo; basta hacer referir la contemplación al infinito de la sucesión de instantes. Pero no existe la posibilidad física de semejante presente: la contracción en la contemplación opera siempre la calificación de un orden de repetición según elementos o casos. Forma necesariamente un presente de cierta duración, un presente que se agota y que pasa, variable según las especies, los individuos, los organismos y las partes de organismos consideradas. Dos presentes sucesivos pueden ser contemporáneos de un mismo tercero, más extendido por el número de instantes que contrae. Un organismo dispone de una duración de presente, de diversas duraciones de presente, según el alcance natural de contracción de sus almas contemplativas. Es decir que la fatiga pertenece realmente a la contemplación. Bien se dice que el que se cansa es el que no hace nada; el cansancio marca ese momento en que el alma ya no puede contraer lo que contempla, en el que contemplación y contracción se deshacen. Estamos compuestos tanto de fatigas como de contemplaciones. Tal es el motivo por el cual un fenómeno como la necesidad puede ser comprendido bajo la especie de la «carencia», desde el punto de vista de la acción y de las síntesis que determina, pero, por el contrario, como una extrema «saciedad», como una «fatiga» desde el punto de vista de la síntesis pasiva que lo condiciona. Precisamente la necesidad marca los límites del presente variable. El presente se extiende entre dos surgimientos de la necesidad y se confunde con el tiempo que dura una contemplación. La *repetición de la necesidad* y de todo lo que de ella depende,

---

este método, procediendo por monografías, se mostrará de qué modo la repetición suma e integra las pequeñas variaciones, siempre para desgajar lo «diferentemente diferente» (*La logique sociale*, Alcan, 1893). El conjunto de la filosofía de Tarde se presenta así: una dialéctica de la diferencia y de la repetición que funda sobre toda una cosmología la posibilidad de una microsociología.

expresa el tiempo propio de la síntesis del tiempo, el carácter intratemporal de esta síntesis. La repetición se inscribe esencialmente en la necesidad, porque la necesidad descansa en una instancia que atañe esencialmente a la repetición, que forma el para-sí de una repetición, el para-sí de una cierta duración. Todos nuestros ritmos, nuestras reservas, nuestros tiempos de reacción, los mil entrelazamientos, los presentes y las fatigas que nos componen, se definen a partir de nuestras contemplaciones. La regla es que no podemos ir más ligero que nuestro propio presente, o mejor dicho, que nuestros presentes. Los *signos*, tal como los hemos definido como habitus, o contracciones que se remiten las unas a las otras, pertenecen siempre al presente. Una de las grandezas del estoicismo consiste en haber señalado que todo signo era signo de un presente, desde el punto de vista de la síntesis pasiva donde pasado y futuro no son precisamente más que dimensiones del presente mismo (la cicatriz es el signo, no ya de la herida pasada, sino del «hecho presente de haber tenido una herida»: digamos que es contemplación de la herida, contrae todos los instantes que me separan de ella en un presente vivo). O, mejor dicho, allí reside el verdadero sentido de la distinción entre natural y artificial. Son naturales los signos del presente que remiten al presente en lo que significan, los signos fundados en la síntesis pasiva. Son artificiales, por el contrario, los signos que remiten al pasado o al futuro en tanto dimensiones distintas del presente, de las cuales el presente quizá dependería a su vez. Tales signos implican síntesis activas, es decir, el tránsito de la imaginación espontánea a las facultades activas de la representación refleja, de la memoria y de la inteligencia.

La necesidad misma se comprende, entonces, en forma muy imperfecta a partir de estructuras negativas que la refieren ya a la actividad. Ni siquiera basta invocar la actividad en vías de realización, de entablarse, si no se determina el suelo contemplativo sobre el cual se erige. También aquí, sobre este suelo, estamos llevados a ver en lo negativo (la necesidad como carencia) la sombra de una instancia más alta. La necesidad expresa la brecha de una pregunta, antes de expresar el no-ser o la ausencia de una respuesta. Contemplar es interrogar. ¿No es acaso lo propio de la pregunta «sonsacar» una respuesta? La pregunta presenta a la vez

este empecinamiento o esta obstinación, y este cansancio, esta laxitud que corresponden a la necesidad. ¿Qué diferencia existe. . .? Tal es la pregunta que el alma contemplativa plantea a la repetición, y a partir de la cual sonsaca la respuesta a la repetición. Las contemplaciones son preguntas, y las contracciones que se hacen en ella, y que vienen a llenarlas, son otras tantas afirmaciones finitas que se engendran como se engendran los presentes a través del perpetuo presente en la síntesis pasiva del tiempo. Las concepciones de lo negativo provienen de nuestra precipitación por comprender la necesidad en relación con las síntesis activas, que, de hecho, se elaboran solamente sobre este fondo. Más aún: si volvemos a colocar las síntesis activas mismas sobre este fondo que suponen, vemos que la actividad significa más bien la constitución de campos problemáticos en relación con las preguntas. Toda el área del comportamiento, el entrelazamiento de los signos artificiales y de los signos naturales, la intervención del instinto y del aprendizaje, de la memoria y de la inteligencia, muestran cómo las preguntas de la contemplación se desarrollan en campos problemáticos activos. A la primera síntesis del tiempo corresponde un primer complejo pregunta-problema tal como aparece en el presente vivo (urgencia de la vida). Este presente vivo y, junto con él, toda la vida orgánica y psíquica descansan sobre el hábito. A partir de Condillac, debemos considerar el hábito como la fundación de la cual derivan todos los otros fenómenos psíquicos. Lo que sucede es que todos los otros fenómenos o bien descansan sobre contemplaciones o bien son, a su vez, contemplaciones: aun la necesidad, aun la pregunta, aun la «ironía».

Estos miles de hábitos que nos componen —esas contracciones, esas contemplaciones, esas pretensiones, esas presunciones, esas satisfacciones, esas fatigas, esos presentes variables— forman pues el dominio básico de las síntesis pasivas. El Yo [Moi] pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación contrayente que constituye el organismo mismo antes de constituir sus sensaciones. Por tal motivo ese yo no tiene ningún carácter de simplicidad: ni siquiera basta relativizar, pluralizar el yo, sin dejar de conservarle cada vez una forma simple atenuada. Los yo son sujetos larvados; el mundo de las síntesis pa-

sivas constituye el sistema del yo, en condiciones por determinar, pero el sistema del yo disuelto. Hay yo en cuanto se establece en alguna parte una contemplación furtiva, en cuanto funciona una máquina de contraer, capaz, por un momento, de sonsacar una diferencia a la repetición. El yo no tiene modificaciones, es él mismo una modificación, ya que este término designa precisamente la diferencia sonsacada. Por último, sólo se es lo que se *tiene*, y es gracias a un tener que el ser se forma aquí, o que el yo pasivo *es*. Toda contracción es una presunción, una pretensión, es decir, emite una espera o un derecho sobre lo que contrae, y se deshace en cuanto su objeto se le escapa. En todas sus novelas, Samuel Beckett ha descripto el inventario de los atributos a los cuales sujetos larvarios se entregan con fatiga y pasión: la serie de los cantos rodados de Molloy, los bizcochos de Murphy, las pertenencias de Malone —se trata siempre de sonsacar una pequeña diferencia, pobre generalidad, a la repetición de los elementos o a la organización de los casos—. Sin duda, una de las intenciones más profundas de la nueva novela es la de alcanzar, más acá de la síntesis activa, el campo de las síntesis pasivas que nos constituyen, modificaciones, tropismos y pequeños atributos. Y en todas sus fatigas componentes, en todas sus autosatisfacciones mediocres, en sus presunciones irrisorias, en su miseria y en su pobreza, el yo disuelto canta todavía la gloria de Dios, es decir, de lo que contempla, contrae y posee.

No por ser originaria, la primera síntesis del tiempo es menos intratemporal. Constituye el tiempo como presente, pero como presente que pasa. El tiempo no sale del presente, pero el presente no deja de moverse, por saltos que empalman los unos sobre los otros. Tal es la paradoja del presente: constituir el tiempo, pero pasar en ese tiempo constituido. No debemos recusar la consecuencia necesaria: *es preciso otro tiempo en el que se opera la primera síntesis del tiempo*. Esta remite necesariamente a una segunda síntesis. Al insistir sobre la finitud de la contracción, hemos mostrado el efecto, pero no mostramos por qué el presente pasaba, ni lo que le impedía ser coextensivo al tiempo. La primera síntesis, la del hábito, es verdaderamente la fundación del tiempo; pero debemos distinguir la fundación y el fundamento. La fundación concierne al suelo y muestra cómo algo

se establece sobre ese suelo, lo ocupa y lo posee; pero el fundamento viene más bien del cielo, va de la cúspide a los cimientos, mide el suelo y al poseedor según un título de propiedad. El hábito es la fundación del tiempo, el suelo móvil ocupado por el presente que pasa. Pasar es, precisamente, la pretensión del presente. Pero lo que hace pasar el presente, y lo que apropia el presente y el hábito, debe estar determinado como fundamento del tiempo. El fundamento del tiempo es la Memoria. Se ha visto que la memoria, como síntesis activa derivada, descansaba sobre el hábito: en efecto, todo se apoya sobre la fundación. Pero lo que constituye la memoria no está dado por eso. En el momento en que se funda sobre el hábito, la memoria debe estar fundada por otra síntesis pasiva, distinta del hábito. Y la síntesis pasiva del hábito remite ella misma a esa síntesis pasiva más profunda, que pertenece a la memoria: Habitus y Mnemosine, o la alianza del cielo y de la tierra. El Hábito es la síntesis originaria del tiempo, que constituye la vida del presente que pasa; la Memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente).

Se diría, en primer lugar, que el pasado se encuentra arrinconado entre dos presentes: el que ha sido y aquel con respecto del cual es pasado. El pasado no es el antiguo presente mismo, sino el elemento en el cual este se enfoca. Por tal motivo, la particularidad está ahora en lo enfocado, es decir en lo que «ha sido», en tanto que el pasado mismo, el «era» es, por naturaleza, general. El pasado en general es el elemento en el cual se enfoca cada antiguo presente en particular y como particular. De acuerdo con la terminología husserliana, debemos distinguir la retención y la reproducción. Pero lo que llamábamos hace un rato retención del hábito era el estado de los instantes sucesivos contraídos en un presente actual de una cierta duración. Estos instantes formaban la particularidad, es decir, un pasado inmediato perteneciente naturalmente al presente actual. En cuanto al presente mismo, abierto hacia el futuro por la espera, constituía lo general. Por el contrario, desde el punto de vista de la reproducción de la memoria, es el pasado (como mediación de los presentes) lo que se vuelve general, y el presente (tanto el actual como el antiguo), particular. En la medida en que el pasado en general es el elemento en el cual puede enfocarse cada antiguo presente, que en él se conser-

va, el antiguo presente se encuentra «representado» en el actual. Los límites de esta representación o reproducción están, de hecho, determinados por las relaciones variables de semejanza y de contigüidad conocidas con el nombre de asociación; pues el antiguo presente, para ser representado, se parece al actual, y se disocia en presentes parcialmente simultáneos de duraciones muy diversas, por ende contiguos los unos a los otros y, en última instancia, contiguos al actual. La importancia del asociacionismo reside en haber fundado toda una teoría de los signos artificiales sobre esas relaciones de asociación.

Ahora bien, el antiguo presente no está representado en el actual, sin que el actual no esté a su vez representado en esa representación. Es misión esencial de la representación representar no solamente algo, sino su propia representatividad. El presente antiguo y el actual no son, pues, como dos instantes sucesivos sobre la línea del tiempo, sino que el actual contiene necesariamente una dimensión más por la cual re-presenta al antiguo, y en la cual también se representa a sí mismo. El presente actual no está tratado como el objeto futuro de un recuerdo, sino como lo que se refleja al tiempo que forma el recuerdo del antiguo presente. La síntesis activa tiene, entonces, dos aspectos correlativos, aunque no simétricos: reproducción y reflexión, rememoración y reconocimiento, memoria y entendimiento. Se ha observado con frecuencia que la reflexión implicaba algo más que la reproducción; pero ese algo más es tan sólo la dimensión suplementaria en donde todo presente se refleja como actual al mismo tiempo que representa el antiguo. «Todo estado de conciencia exige una dimensión más que aquel cuyo recuerdo implica».[4] De modo que puede darse el nombre de síntesis activa de la memoria al principio de la representación bajo este doble aspecto: reproducción del antiguo presente *y* reflexión del actual. Esta síntesis activa de la memoria se funda en la síntesis pasiva del hábito, puesto que esta constituye todo presente posible en general. Pero difiere de ella profundamente: la asimetría reside ahora en el aumento constante de las dimensiones, en su proliferación infinita. La síntesis pasiva del hábito constituía el tiempo como *contracción* de los instantes bajo la condición del presente, pero

[4] Michel Souriau, *Le temps* (Alcan, 1937), pág. 55.

la síntesis activa de la memoria lo constituye como «encaje» de los presentes mismos. Todo el problema es el siguiente: ¿bajo qué condición? Tal presente antiguo resulta ser reproducible y el actual presente puede reflejarse gracias al elemento puro del pasado, como pasado en general, como pasado *a priori*. Lejos de derivar del presente o de la representación, el pasado resulta supuesto por toda representación. En este sentido, por más que la síntesis activa de la memoria se funde sobre la síntesis pasiva (empírica) del hábito, no puede fundarse más que por otra síntesis pasiva (trascendental) propia a la memoria misma. En tanto que la síntesis pasiva del hábito constituye el presente vivo en el tiempo, y hace del pasado y el futuro los dos elementos asimétricos de este presente, la síntesis pasiva de la memoria constituye el pasado puro en el tiempo, y hace del antiguo presente y del actual (por consiguiente, del presente en la reproducción y del futuro en la reflexión) los dos elementos asimétricos de ese pasado como tal. Pero, ¿qué significa pasado puro, *a priori*, en general o como tal? Si *Matière et memoire* es un gran libro, ello se debe tal vez a que Bergson ha penetrado profundamente en el campo de esa síntesis trascendental de un pasado puro, desentrañando de ella todas las paradojas constitutivas.

Es inútil pretender recomponer el pasado a partir de uno de los presentes que lo enmarcan, ya sea el que ha sido, o aquel con respecto al cual es ahora pasado. No podemos creer en efecto que el pasado se constituye después de haber sido presente, ni porque aparece un nuevo presente. Si el pasado esperase un nuevo presente para constituirse como pasado, el antiguo presente no podría pasar nunca ni el nuevo llegar. Un presente nunca pasaría si no fuera pasado «al mismo tiempo» que presente; nunca se constituiría un pasado si no se hubiese constituido previamente «al mismo tiempo» que fue presente. Esa es la primera paradoja: la de la contemporaneidad del pasado con el presente que *ha sido*. Nos da la razón del presente que pasa. Si todo presente pasa, y pasa en provecho de un nuevo presente, ello se debe a que el pasado es contemporáneo de sí como presente. De esto resulta una nueva paradoja: la paradoja de la coexistencia. Pues si cada pasado es contemporáneo del presente que ha sido, *todo* el pasado coexiste con el nuevo presente con respecto al cual es ahora pasado. El pasado no está más

«en» ese segundo presente que lo que está «después» del primero. De allí la idea bergsoniana de que cada presente actual no es más que el pasado entero en su estado más contraído. El pasado no hace pasar uno de los presentes sin hacer advenir el otro, pero él no pasa ni adviene. Por ese motivo, lejos de ser una dimensión del tiempo, es la síntesis del tiempo entero cuyo presente y futuro no son más que dimensiones. No se puede decir: era. Ya no existe, pero insiste, consiste, *es*. Insiste con el antiguo presente, consiste con el actual o el nuevo. Es el en-sí del tiempo como fundamento último del paso. Es en este sentido que forma un elemento puro, general, *a priori*, de todo tiempo. En efecto, cuando decimos que es contemporáneo del presente que *ha sido*, hablamos necesariamente de un pasado que no *fue* nunca presente, puesto que no se forma «después». Su manera de ser contemporáneo de sí como presente, consiste en plantearse como ya-allí, presupuesto por el presente que pasa, y haciéndolo pasar. Su manera de coexistir con el nuevo presente, consiste en plantearse en sí, conservándose en sí, presupuesto por el nuevo presente que no adviene más que contrayéndolo. La paradoja de la preexistencia completa, entonces, a las otras dos: cada pasado es contemporáneo del presente que él ha sido, todo el pasado coexiste con el presente respecto del cual es pasado, pero el elemento puro del pasado en general preexiste al presente que pasa.[5] Hay, entonces, un elemento sustancial del tiempo (pasado que no fue nunca presente) que desempeña el papel de fundamento, y que no está, él mismo, representado. Lo que está representado es siempre el presente, como antiguo o actual. Pero es mediante el pasado puro que el tiempo se despliega así en la representación. La síntesis pasiva trascendental se refiere a ese pasado puro, desde el triple punto de vista de la contemporaneidad, de la coexistencia y de la preexistencia. La síntesis activa es, por el contrario, la representación del presente, bajo el doble aspecto de la reproducción del antiguo y de la reflexión del nuevo. Se encuentra fundada por aquella; y si el nuevo presente dispone siempre de una dimensión suplementaria, ello se debe a que se refleja *en* el elemento

[5] Estas tres paradojas son el objeto del capítulo III de *Matière et mémoire*. (Bajo estos tres aspectos, Bergson opone el pasado puro o puro recuerdo, que *es* sin tener *existencia* psicológica, a la representación, es decir, a la realidad psicológica de la imagen-recuerdo.)

del pasado puro en general, en tanto que el antiguo presente está sólo enfocado como particular *a través de* este elemento.

Si comparamos la síntesis pasiva del hábito y la síntesis pasiva de la memoria, vemos hasta qué punto, de una a otra, ha cambiado la distribución de la repetición y de la contracción. De todos modos, sin duda, el presente aparece como fruto de una contracción, pero referido a dimensiones por entero diferentes. En un caso, el presente es el estado más contraído de instantes o de elementos sucesivos, independientes los unos de los otros en sí. En el otro, el presente designa el grado más contraído de todo un pasado, que es en sí, como totalidad, coexistente. Supongamos, en efecto, de acuerdo con las necesidades de la segunda paradoja, que el pasado no se conserva en el presente con respecto al cual es pasado, pero que se conserva en sí, no siendo el presente actual más que la contracción máxima de todo este pasado que coexiste con *él*. Será necesario, en primer lugar, que todo ese pasado coexista *consigo mismo*, en diversos grados de distensión. . . y de contracción. El presente sólo es el grado más contraído del pasado que coexiste con él si el pasado coexiste en primer lugar consigo, en una infinidad de grados de distensión y de contracción diversos, en una infinidad de niveles (tal es el sentido de la célebre metáfora bergsoniana del cono, o cuarta paradoja del pasado).[6] Consideremos lo que se llama repetición en una vida, y más precisamente en una vida espiritual. Los presentes se suceden, ganando terreno los unos sobre los otros. Y sin embargo, tenemos la impresión de que, por fuertes que sean la incoherencia o la

[6] Bergson, *Matière et mémoire*: «La misma vida psicológica estaría repetida, pues, una cantidad indefinida de veces en los pisos sucesivos de la memoria, y el mismo acto del espíritu podría efectuarse a muchas alturas diferentes. . .» (édition du Centenaire, pág. 250); «hay espacio para miles y miles de repeticiones de nuestra vida psicológica, figuradas por otras tantas secciones A' B', A" B", etc., del mismo cono. . .» (pág. 302). Obsérvese que, aquí, la repetición concierne a la vida psicológica, pero ella misma no es psicológica: en efecto, la psicología sólo comienza con la imagen-recuerdo, mientras que las secciones o pisos del cono se dibujan en el pasado puro. Se trata, por ende, de una repetición metapsicológica de la vida psicológica. Por otra parte, cuando Bergson habla de los «pisos sucesivos», *sucesivos* debe entenderse de una manera puramente figurada, en función de nuestro ojo que recorre el dibujo propuesto por Bergson; porque se considera que, en su realidad propia, todos los pisos coexisten unos con otros.

oposición posibles de los presentes sucesivos, cada uno de ellos representa «la misma vida» en un nivel diferente. Es lo que se llama un destino. El destino no consiste jamás en relaciones de determinismo progresivas entre presentes que se suceden siguiendo el orden de un tiempo representado. Implica, entre los presentes sucesivos, vínculos no localizables, acciones a distancia, sistemas de reanudaciones, de resonancias y de ecos, azares objetivos, señales y signos, roles que trascienden las situaciones espaciales y las sucesiones temporales. De los presentes que se suceden y que expresan un destino, se diría que representan siempre lo mismo, la misma historia, con una diferencia de nivel: aquí más o menos distendido, allá más o menos contraído. Es por ello que el destino se concilia tan mal con el determinismo, pero tan bien con la libertad: la libertad consiste en elegir el nivel. La sucesión de los presentes actuales no es más que la manifestación de algo más profundo: la forma en que cada uno retoma toda la vida, pero en un nivel o grado diferente del precedente, ya que todos los niveles o grados coexisten y se ofrecen a nuestra elección, desde el fondo de un pasado que nunca fue presente. Denominamos carácter empírico a las relaciones de sucesión y simultaneidad entre presentes que nos componen, sus asociaciones según la causalidad, la contigüidad, la semejanza y aun la oposición; pero carácter nouménico a las relaciones de coexistencia virtual entre niveles de un pasado puro, ya que cada presente no hace más que actualizar o representar uno de esos niveles. En una palabra, lo que vivimos empíricamente como una sucesión de presentes diferentes desde el punto de vista de la síntesis activa, es, además, *la coexistencia siempre creciente de los niveles del pasado en la síntesis pasiva*. Cada presente contrae un nivel entero de la totalidad, pero este nivel ya es de distensión o de contracción. Es decir: el signo del presente es un *tránsito* al límite, una contracción máxima que viene a sancionar como tal la elección de un nivel cualquiera, a su vez contraído o distendido, entre una infinidad de otros niveles posibles. Y lo que decimos de una vida podemos decirlo de varias vidas. Puesto que cada una es un presente que pasa, una vida puede retomar otra, en otro nivel: como si el filósofo y el cerdo, el criminal y el santo desempeñasen el mismo pasado, en los diferentes niveles de un cono gigantesco. Es lo que se llama metempsicosis. Cada uno elige su

altura o su tono, tal vez sus palabras, pero la tonada es siempre la misma, y, bajo todas las palabras, un mismo tra-la-la, dicho en todos los tonos posibles y en todas las alturas.

Existe una gran diferencia entre las dos repeticiones, la material y la espiritual. Una es repetición de instantes o de elementos sucesivos independientes; la otra, una repetición del Todo, en niveles diversos coexistentes (como decía Leibniz, «siempre y en todo lugar lo mismo, salvo en los grados de perfección»).[7] Por tal motivo, las dos repeticiones mantienen una relación muy diferente con la «diferencia» misma. La diferencia es sustraída a una, en la medida en que los elementos o instantes se contraen en un presente viviente. Está incluida en la otra, en la medida en que el Todo comprende la diferencia entre sus niveles. Una está desnuda, la otra vestida; una es de las partes, la otra del todo; una de sucesión, la otra de coexistencia; una actual, la otra virtual; una horizontal, la otra vertical. El presente es siempre diferencia contraída; pero en un caso contrae los instantes indiferentes, en el otro contrae, pasando el límite, un nivel diferencial del todo que es, él mismo, de distensión o de contracción. De modo que la diferencia de los presentes mismos está entre las dos repeticiones, la de los instantes elementales de los cuales se la sustrae, la de los niveles del todo dentro de los cuales se la comprende. Y, siguiendo la hipótesis bergsoniana, hay que concebir la repetición desnuda como el envoltorio exterior de la vestida: es decir, la repetición sucesiva de los instantes como el más distendido de los niveles coexistentes, la materia como el sueño o como el pasado más distendido del espíritu. De estas dos repeticiones, ni la una ni la otra son, estrictamente hablando, representables. Pues la repetición material se deshace a medida que se hace, y sólo está representada por la síntesis activa que proyecta sus elementos en un espacio de cálculo y de conservación; pero al mismo tiempo, esta repetición, convertida en objeto de representación, se halla subordinada a la identidad de los elementos o a la semejanza de los casos conservados y adicionados. Y la repetición espiritual se elabora en el ser en sí del pasado, en tanto que la representación no alcanza y no atañe más que a presentes en la síntesis activa, subordinando entonces toda repetición tanto a la identidad

[7] Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, libro I, cap. I.

del actual presente en la reflexión como a la semejanza del antiguo en la reproducción.

Las síntesis pasivas son evidentemente sub-representativas. Pero para nosotros, toda la cuestión consiste en saber si podemos penetrar en la síntesis pasiva de la memoria. Vivir de alguna manera el ser en sí del pasado, como vivimos la síntesis pasiva del hábito. Todo el pasado se conserva en sí, pero ¿cómo salvarlo para nosotros, cómo penetrar en ese en-sí sin reducirlo al antiguo presente que ha sido, o al actual presente con respecto al cual es pasado? ¿Cómo salvarlo *para nosotros*? Es aproximadamente el punto donde Proust retoma y releva a Bergson. Ahora bien, parece que la respuesta hubiera sido dada hace ya mucho tiempo: se trata de la reminiscencia. Esta designa, en efecto, una síntesis pasiva o una memoria involuntaria, que difiere por naturaleza de toda síntesis activa de la memoria voluntaria. Combray no resurge como fue en su presente, ni como podría serlo, sino en un esplendor nunca vivido, como un pasado puro que revela por fin su doble irreductibilidad al presente que ha sido, pero también al presente actual que podría ser, gracias a una interpenetración de los dos. Los antiguos presentes se dejan representar en la síntesis activa más allá del olvido, en la medida en que el olvido está empíricamente vencido. Pero allí, *dentro* del Olvido, y como inmemorial, Combray surge bajo la forma de un pasado que no fue nunca presente: el en-sí de Combray. Si hay un en-sí del pasado, la reminiscencia es su noúmeno o el pensamiento que lo inviste. La reminiscencia no nos remite simplemente de un presente actual a antiguos presentes, nuestros amores presentes a amores infantiles, nuestras amantes a nuestras madres. También en este caso, la relación de los presentes que pasan no da cuenta del pasado puro que saca provecho de ellos, gracias a ellos, para surgir bajo la representación: la Virgen, la que nunca fue vivida, más allá de la amante y más allá de la madre, coexistiendo con una y contemporánea de la otra. El presente existe, pero sólo el pasado insiste y proporciona el elemento en el cual el presente pasa y los presentes se interpenetran. El eco de los dos presentes forma tan sólo una pregunta persistente que se desarrolla en la representación como un campo problemático, con el imperativo riguroso de buscar, de responder, de resolver. Pero la respuesta viene siempre de otra parte: toda reminiscencia

es erótica, sea que se trate de una ciudad o de una mujer. Es siempre Eros, el noúmeno, quien nos hace penetrar en ese pasado puro en sí; en esa repetición virginal, Mnemosine. Es el compañero, el novio de Mnemosine. ¿De dónde detenta ese poder?, ¿por qué la exploración del pasado puro es erótica? ¿Por qué Eros posee a la vez el secreto de las preguntas y de sus respuestas, y de una insistencia en toda nuestra existencia? A menos que no dispongamos aún de la última palabra, y que no exista una tercera síntesis del tiempo...

Nada más instructivo temporalmente, es decir, desde el punto de vista de la teoría del tiempo, que la diferencia entre el cogito kantiano y el cogito cartesiano. Es como si el cogito de Descartes operase con dos valores lógicos: la determinación y la existencia indeterminada. La determinación (pienso) implica una existencia indeterminada (soy, puesto que «para pensar hay que ser»), y precisamente la determina como la existencia de un ser pensante: pienso, luego soy, soy una cosa que piensa. Toda la crítica kantiana se reduce a objetar contra Descartes que es imposible referir directamente la determinación sobre lo indeterminado. La determinación «pienso» implica evidentemente algo indeterminado («soy»), pero nada nos dice todavía cómo este indeterminado es determinable por el *pienso*. «En la conciencia que tengo de mí mismo con el puro pensamiento, soy el ser mismo; es cierto que con ello nada de ese ser me es dado todavía para pensar».[8] Kant agrega, entonces, un tercer valor lógico: lo determinable o, mejor dicho, la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación). Este tercer valor basta para hacer de la lógica una instancia trascendental. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina, no ya como diferencia exterior que separa, sino Diferencia interna, y que relaciona *a priori* el ser y el pensamiento el uno con el otro. La respuesta de Kant es célebre: la forma bajo la cual la existencia indeterminada es determinable por el Yo [Je] pienso es la forma del

[8] Kant, *Critique de la raison pure*, «Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie» (trad. Barni, Gilbert ed., I, pág. 335).

tiempo.[9] Sus consecuencias son extremas: mi existencia indeterminada no puede ser determinada más que *en el tiempo*, como la existencia de un fenómeno, de un sujeto fenomenal, pasivo o receptivo *que aparece en el tiempo*. De modo que la espontaneidad de la cual tengo conciencia en el Yo pienso no puede ser comprendida como el atributo de un ser sustancial y espontáneo, sino sólo como la afección de un yo [moi] pasivo que siente que su propio pensamiento, su propia inteligencia, aquello por lo cual dice YO [JE], se ejerce en él y sobre él, y no por él. Comienza entonces una larga historia inagotable: YO es otro, o la paradoja del sentido íntimo. La actividad del pensamiento se aplica a un ser receptivo, a un sujeto pasivo, que se representa esta actividad más de lo que la actúa, que no posee la iniciativa sino que siente su efecto, y que la vive como Otro en él. Al «pienso» y al «Soy» hay que agregar el yo [moi], es decir, la posición pasiva (lo que Kant llama la receptividad de intuición); a la indeterminación y a lo indeterminado es preciso agregar la forma de lo determinable, es decir, el tiempo. Además, «agregar» no es el término adecuado, puesto que se trata más bien de establecer la diferencia y de interiorizarla en el ser y el pensamiento. De un extremo al otro, el YO [JE] se halla atravesado por una fisura: está fisurado por la forma pura y vacía del tiempo. Bajo esta forma, es el correlato del yo [moi] pasivo que aparece en el tiempo. Una falla o una fisura en el Yo [Je], una pasividad en el yo [moi], he ahí lo que significa el tiempo; y la correlación entre el yo [moi] pasivo y el Yo [Je] fisurado constituye el descubrimiento de lo trascendental o el elemento de la revolución copernicana.

Descartes no llega a una conclusión más que a fuerza de reducir el Cogito al instante, y de expulsar el tiempo, de confiarlo a Dios en la operación de la creación continuada. En términos más generales, la identidad supuesta del Yo [Je] no tiene otro garante que la unidad de Dios mismo. Por tal motivo, la sustitución del punto de vista del «Yo» al punto de vista de «Dios» tiene mucha menos importancia de lo que se dice, en tanto el uno conserva una identidad que debe precisamente al otro. Dios sigue viviendo en tanto el Yo [Je] dispone de la subsistencia, de la simplicidad, de la identidad que expresan toda su semejanza con lo divino. A la inversa,

[9] *Ibid.*, «Analytique», nota del § 25.

la muerte de Dios no deja subsistir la identidad del Yo [Je], pero instaura e interioriza en él una desemejanza esencial, la supresión de una marca, en lugar de la marca o el sello de Dios. Es lo que Kant ha visto con tanta profundidad, por lo menos una vez, en la *Crítica de la razón pura*: la desaparición simultánea de la teología racional y de la psicología racional, la forma en que la muerte especulativa de Dios provoca una fisura del Yo [Je]. Si la mayor iniciativa de la filosofía trascendental consiste en introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal, esta forma a su vez, como forma pura y vacía significa indisolublemente el Dios muerto, el Yo [Je] fisurado y el yo [moi] pasivo. Es cierto que Kant no prosigue la iniciativa: el Dios y el Yo [Je] conocen una resurrección práctica. E incluso en el campo especulativo, la fisura está rápidamente colmada por una nueva forma de identidad, la identidad sintética activa, en tanto que el yo [moi] pasivo se define solamente por la receptividad, no poseyendo en tal sentido ningún poder de síntesis. Hemos visto, por el contrario, que la receptividad como capacidad de experimentar afectos no era más que una consecuencia, y que el yo pasivo estaba más profundamente constituido por una síntesis, a su vez pasiva (contemplación-contracción), de la cual deriva la posibilidad de recibir impresiones o sensaciones. Es imposible mantener la repartición kantiana que consiste en un esfuerzo supremo por salvar el mundo de la representación: en ella la síntesis está concebida como activa, y convoca a una nueva forma de identidad en el Yo [Je]; la pasividad se concibe en ella como simple receptividad sin síntesis. Tanto para retomar la iniciativa kantiana como para que la forma del tiempo mantenga a la vez al Dios muerto y al Yo [Je] fisurado, se requiere una muy distinta evaluación del yo [moi] pasivo. En este sentido, es justo decir que la culminación del kantismo no se encuentra en Fichte o en Hegel sino sólo en Hölderlin, quien descubre el vacío del tiempo puro, y, en ese vacío, a la vez, la desviación continuada de lo divino, la fisura prolongada del Yo [Je] y la pasión constitutiva del Yo [Moi].[10] En esta forma del tiempo,

[10] Sobre la forma pura del tiempo, y la fisura o «cesura» que ella introduce en el Yo [Je], cf. Hölderlin, *Remarques sur Oedipe, Remarques sur Antigone*, «10/18», y el comentario de Jean Beaufret, quien destaca fuertemente la influencia de Kant sobre Hölderlin, *Hölderlin et Sophocle*, sobre todo págs. 16-26.

Hölderlin veía la esencia de lo trágico o la aventura de Edipo, como un instinto de muerte de figuras complementarias. ¿Es posible así que la filosofía kantiana sea la heredera de Edipo?

¿Consiste acaso el aporte prestigioso de Kant en introducir el tiempo en el pensamiento como tal? La reminiscencia platónica parecía haber tenido ya ese sentido. No menos que la reminiscencia, el innatismo es un mito, pero es un mito de lo instantáneo, motivo por el cual conviene a Descartes. Cuando Platón opone expresamente el innatismo a la reminiscencia, quiere decir que esta representa solamente la imagen abstracta del saber, pero que el movimiento real de aprender implica en el alma la distinción de un «antes» y de un «después», es decir, la introducción de un tiempo primero para olvidar lo que hemos sabido, puesto que nos sucede en un tiempo segundo encontrar lo que hemos olvidado.[11] Pero toda la pregunta consiste en lo siguiente: ¿bajo qué forma la reminiscencia introduce el tiempo? Aun para el alma, se trata de un tiempo físico, un tiempo de la Physis, periódico o circular, subordinado a los acontecimientos que transcurren en él o a los movimientos que mide, a los avatares que lo escanden. Sin duda este tiempo encuentra su fundamento en un en-sí, es decir, en el pasado puro de la Idea que organiza en círculo el orden de los presentes según sus semejanzas decrecientes y crecientes con el ideal, pero que además hace salir del círculo el alma que ha sabido conservar para sí misma o encontrar la comarca del en-sí. No por ello la Idea deja de ser como el fundamento a partir del cual los presentes sucesivos se organizan en el círculo del tiempo, de modo que el puro pasado que la define se expresa necesariamente aun en términos de presente, como un antiguo presente *mítico*. Tal era ya todo el equívoco de la segunda síntesis del tiempo, toda la ambigüedad de Mnemosine, pues esta, desde lo alto de su pasado puro, supera y domina el mundo de la representación: es el fundamento,

---

(Sobre el tema de una «fisura» del Yo [Je], en relación esencial con la forma del tiempo comprendida como instinto de muerte, recordaremos tres grandes, aunque muy distintas entre sí, obras literarias: *La bestia humana* de Zola, *El crack-up* de F. S. Fitzgerald y *Bajo el volcán*, de M. Lowry.)

[11] Sobre la oposición explícita de la reminiscencia con el innatismo, véase *Fedón*, 76 *a-d*.

en-sí, noúmeno, Idea. Pero es además relativa a la representación que funda. Eleva los principios de la representación, a saber, la identidad, que convierte en el carácter del modelo inmemorial, y la semejanza, que convierte en carácter de la imagen presente: lo Mismo y lo Semejante. Es irreductible al presente, superior a la representación; y sin embargo, no hace más que volver circular o infinita la representación de los presentes (aun en Leibniz o Hegel, es Mnemosine quien funda el despliegue de la representación en el infinito). Es la insuficiencia del fundamento, de ser relativo a lo que funda, de tomar los caracteres de lo que funda y de probarse por ellos. Es incluso en este sentido como adopta la forma de un círculo: introduce el movimiento en el alma más que el tiempo en el pensamiento. Así como el fundamento está, en cierto sentido, «empalmado», y debe precipitarnos hacia un más allá, la segunda síntesis del tiempo supera hacia una tercera que denuncia la ilusión del en-sí como un correlato de la representación. El en-sí del pasado y la repetición en la reminiscencia serían una suerte de «efecto», como un efecto óptico, o, más bien, el efecto erótico de la memoria misma.

¿Qué significa?: ¿forma vacía del tiempo o tercera síntesis? El príncipe del Norte dice: «el tiempo está fuera de sus goznes». ¿Es posible que el filósofo del Norte diga lo mismo, y sea hamletiano, puesto que es edípico? El gozne, *cardo*, es lo que asegura la subordinación del tiempo a los puntos precisamente cardinales por donde pasan los movimientos periódicos que mide (el tiempo, número del movimiento, para el alma tanto como para el mundo). El tiempo fuera de sus goznes significa, por el contrario, el tiempo enloquecido, salido de la curvatura que le daba un dios, liberado de su figura circular demasiado simple, exento de los acontecimientos que formaban su contenido, tiempo que invierte su relación con el movimiento, en una palabra, el tiempo que se descubre como forma vacía y pura. El tiempo mismo se desenvuelve (es decir, deja aparentemente de ser un círculo) en lugar de que algo se desenvuelva en él (según la figura demasiado simple del círculo). Deja de ser cardinal y se vuelve ordinal, un puro *orden* del tiempo. Hölderlin decía que deja de «rimar» porque se distribuye desigualmente a ambos lados de una «cesura» según la cual comienzo y fin dejan de coincidir. Podemos definir el orden del tiempo como esta dis-

tribución puramente formal de lo desigual en función de una cesura. Se distingue entonces un pasado más o menos largo y un futuro proporcionalmente inverso; pero el futuro y el pasado no son aquí determinaciones empíricas y dinámicas del tiempo: son caracteres formales y fijos que derivan del orden *a priori* como una síntesis estática del tiempo. Forzosamente estática, puesto que el tiempo ya no está subordinado al movimiento; forma del cambio más radical, pero la forma del cambio no cambia. La cesura, y el antes y el después que ordena de una vez por todas, es lo que constituye la fisura del Yo [Je] (la cesura es exactamente el punto donde nace la fisura).

Por haber abjurado de su contenido empírico, y derribado su propio fundamento, el tiempo no se define tan sólo por un orden formal vacío, sino también por un *conjunto* y una *serie*. En primer lugar, la idea de un conjunto del tiempo corresponde a esto: que la cesura debe estar determinada en la imagen de una acción, de un acontecimiento único y formidable, adecuado al tiempo entero. Esta imagen existe bajo una forma desgarrada, en dos porciones desiguales; sin embargo, logra así reunir el conjunto del tiempo. Debe ser considerada símbolo en función de las partes desiguales que subsume y reúne, pero que reúne como desiguales. Semejante símbolo adecuado al conjunto del tiempo se expresa de muchas maneras: salir el tiempo de sus goznes, hacer estallar el sol, precipitarse en el volcán, matar a Dios o al padre. Esta imagen simbólica constituye el conjunto del tiempo en la medida que reúne la cesura, el antes y el después. Pero hace posible una serie del tiempo en tanto que opera su distribución en lo desigual. Hay siempre un tiempo, en efecto, cuando la acción, en su imagen, está planteada como «demasiado grande para mí». He aquí lo que define *a priori* el pasado o lo anterior: poco importa que el acontecimiento mismo se haya cumplido o no, que la acción ya se haya hecho o no; el pasado, el presente y el futuro no se distribuyen según este criterio empírico. Edipo ya ejecutó la acción, Hamlet todavía no; pero, de todas maneras, viven la primera parte del símbolo en el pasado, ellos mismos viven y son arrojados en el pasado en tanto experimentan la imagen de la acción como demasiado grande para ellos. El segundo tiempo, que remite a la cesura misma, es pues el presente de la metamorfosis, el devenir-igual a la acción, el desdobla-

miento del yo [moi], la proyección de un yo ideal en la imagen de la acción (está marcado por el viaje por mar de Hamlet o por el resultado de la búsqueda de Edipo: el héroe se vuelve «capaz» de la acción). En cuanto al tercer tiempo, que descubre el porvenir, significa que el acontecimiento, la acción, tienen una coherencia secreta que excluye la del yo, que se vuelven contra el yo convertido en su igual y lo proyectan en mil pedazos como si el gestador del nuevo mundo fuera llevado y disipado por el brillo de lo que hace nacer a lo múltiple: el yo se ha igualado con lo desigual en sí. De este modo, el Yo [Je] fisurado según el orden del tiempo y el Yo [Moi] dividido según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [moi] ni Yo [Je], el «plebeyo» que detenta un secreto, ya superhombre, cuyos miembros dispersos gravitan en torno de la imagen sublime.

Todo es repetición en la serie del tiempo, con relación a esta imagen simbólica. El pasado mismo es repetición por defecto y prepara esa otra repetición constituida por la metamorfosis en el presente. El historiador busca correspondencias empíricas entre el presente y el pasado, pero, por rica que sea, esta red de correspondencias históricas no forma repetición más que por similitud o analogía. En verdad, el pasado es en sí mismo repetición, y también lo es el presente, en dos modos diferentes que se repiten el uno en el otro. No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente. Una semejanza entre Lutero y Pablo, la Revolución del 89 y la República romana, etc., no se manifiesta a la reflexión del historiador, sino que los revolucionarios están determinados a vivirse como «romanos resucitados» en primer lugar ante sí mismos, antes de ser capaces de la acción que comenzaron por repetir modulándola sobre un pasado propio y, por lo tanto, en condiciones tales que se identifican necesariamente con una figura del pasado histórico. *La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión*. Sólo produciremos algo nuevo si repetimos una vez según ese modo que constituye el pasado, y otra en el presente de la metamorfosis. Y lo producido, lo absolutamente nuevo, no es otra cosa, a su vez, que repetición, la tercera repetición, esta vez por exceso, la del porvenir como eterno retorno. Pues aunque pudiésemos

exponer el eterno retorno como si afectase toda la serie o el conjunto del tiempo, el pasado y el presente, no menos que el porvenir, esta exposición resultaría meramente introductoria, y no tendría más que un valor problemático e indeterminado, y no poseería otra función que la de plantear el problema del eterno retorno. En su verdad esotérica, el eterno retorno no concierne ni puede concernir más que al tercer tiempo de la serie. Sólo allí se determina. Razón por la cual se le dice literalmente creencia del porvenir, creencia en el porvenir. El eterno retorno no afecta más que lo nuevo, es decir, lo que se produce bajo la condición del defecto y por intermedio de la metamorfosis. Pero no hace volver ni a la *condición* ni al *agente*; por el contrario, los expulsa, reniega de ellos con toda su fuerza centrífuga. Constituye la autonomía del producto, la independencia de la obra. Es la repetición por exceso, que no deja subsistir nada del defecto ni del devenir-igual. Es él mismo lo nuevo, toda la novedad. Es, por sí solo, el tercer tiempo de la serie, el porvenir en tanto tal. Como dice Klossowski, es esa secreta coherencia que no se plantea más que excluyendo mi propia coherencia, mi propia identidad, la del yo [moi], la del mundo y la de Dios. No hace volver más que al plebeyo, al hombre sin nombre. Arrastra dentro de su círculo al dios muerto y al yo disuelto. No hace volver el sol, puesto que supone su estallido; atañe sólo a las nebulosas, se confunde con ellas, no tiene movimiento más que para ellas. Por ese motivo, mientras expongamos el eterno retorno como si afectase el conjunto del tiempo, simplificamos las cosas, como Zaratustra se lo dice una vez al demonio; lo convertimos en una cantinela, como lo expresa en otra oportunidad a sus animales. Es decir: permanecemos en el círculo demasiado simple que tiene como contenido el presente que pasa, y como figura, el pasado de la reminiscencia. Pero precisamente el orden del tiempo, el tiempo como forma pura y vacía ha deshecho ese círculo. Lo ha deshecho, pero en favor de un círculo menos simple y mucho más secreto, mucho más tortuoso, más nebuloso, círculo eternamente excéntrico, círculo descentrado de la diferencia que se reforma únicamente en el tercer tiempo de la serie. El orden del tiempo sólo quebró el círculo de lo Mismo y puso el tiempo en serie, para reformar un círculo de lo Otro al término de la serie. El «una vez por todas» del orden no está allí más que para el «todas las veces»

del círculo final esotérico. La forma del tiempo no está allí más que para la revelación de lo informal en el eterno retorno. La extrema formalidad no está allí más que para un excesivo informal (el *Unförmliche* de Hölderlin). Así, el fundamento fue superado hacia un sin fondo, universal *desfondamiento* que gira en sí mismo y no hace volver más que el porvenir.[12]

[12] Nota sobre las tres repeticiones. La teoría de la repetición histórica de Marx según aparece principalmente en *El dieciocho brumario*, gira en torno del siguiente principio que no parece haber sido comprendido por los historiadores: que la repetición en historia no es una analogía o un concepto de la reflexión del historiador, sino ante todo una condición de la acción histórica misma. En páginas de gran belleza, Harold Rosenberg resaltó este punto: los actores, los agentes de la historia sólo pueden crear a condición de identificarse con figuras del pasado; en este sentido, la historia es un teatro. «Su acción pasó a ser espontáneamente la repetición de un papel antiguo (. . .) La crisis revolucionaria, el esfuerzo que se debe realizar para crear algo enteramente nuevo, es lo que obliga a la historia a velarse con el mito. . .» (*La tradition du nouveau*, cap. XII titulado «Les Romains ressuscités», trad. Anne Marchand, Editions de Minuit, págs. 154-5).

Según Marx, la repetición es cómica cuando se queda en eso, es decir, cuando, en lugar de conducir a la metamorfosis y a la producción de lo nuevo, forma una suerte de involución, lo contrario de una creación auténtica. El disfraz cómico reemplaza a la metamorfosis trágica. Pero parecería que, para Marx, esta repetición cómica o grotesca viene necesariamente *después* de la repetición trágica, evolutiva o creadora («todos los grandes acontecimientos y personajes históricos se repiten, por decirlo así, dos veces (. . .) la primera vez como tragedia y la segunda como farsa»). Sin embargo, este orden temporal no parece absolutamente fundado. La repetición cómica opera por defecto, en la modalidad del pasado propio. El héroe afronta necesariamente esa repetición cuando «la acción es demasiado grande para él»: el asesinato de Polonio, por defecto, es cómico; la averiguación edípica también. La repetición trágica viene después, y es el momento de la metamorfosis. Es verdad que estos dos momentos no tienen independencia, y sólo existen para el tercero, más allá de lo cómico y de lo trágico: la repetición dramática en la producción de algo nuevo, que excluye al héroe mismo. Pero cuando los dos primeros elementos adquieren una independencia abstracta o se convierten en *géneros*, entonces el género cómico sucede al género trágico, como si el fracaso de la metamorfosis, elevado a lo absoluto, diera por sentada una antigua metamorfosis cumplida con anterioridad.

Obsérvese que la estructura de la repetición en tres tiempos es tanto la de Hamlet como la de Edipo. Hölderlin lo había mostrado, en cuanto a Edipo, con un rigor incomparable: el antes, la cesura y el después. Afirmaba que las dimensiones relativas del antes y el después podían variar según la posición de la cesura (así, la muerte rápida de Antígona en oposición a la larga deambulación de Edipo). Pero lo esencial es la persistencia

de la estructura triádica. En este aspecto, Rosenberg interpreta a Hamlet de una manera enteramente conforme con el esquema hölderlineano, y aquí la cesura está constituida por el viaje marítimo: véase cap. XI, págs. 136-51. Hamlet se parece a Edipo no sólo por la materia, sino también por la forma dramática.

El drama no tiene más que una forma que reúna las tres repeticiones. Es evidente que el *Zaratustra* de Nietzsche es un drama, es decir, un teatro. El antes ocupa la mayor parte del libro en la modalidad del defecto o del pasado: esa acción es demasiado grande para mí (véase la idea del «pálido criminal» o toda la historia cómica de la muerte de Dios, o todo el miedo de Zaratustra ante la revelación del eterno retorno: «Tus frutos están maduros, pero tú, tú no estás maduro para tus frutos»). Luego viene el momento de la cesura o de la metamorfosis, «el Signo», donde Zaratustra se torna *capaz*. Falta el tercer momento, el de la revelación y la afirmación del eterno retorno, que implica la muerte de Zaratustra. Es sabido que Nietzsche no tuvo tiempo de escribir esa parte, que él había proyectado. Por eso hemos podido considerar permanentemente que la doctrina nietzscheana del eterno retorno no estaba dicha, sino que estaba reservada para una obra futura: Nietzsche expuso tan sólo la condición pasada y la metamorfosis presente, pero no lo incondicionado que debía resultar de ellas como «porvenir».

Volvemos a encontrar, encontramos ya el tema de los tres tiempos en la mayoría de las concepciones *cíclicas*: así los tres Testamentos de Joachim de Flore; o bien las tres edades de Vico, la edad de los dioses, la edad de los héroes, la edad de los hombres. La primera es necesariamente una edad por defecto, y como cerrada sobre sí misma; la segunda, abierta, da testimonio de la metamorfosis heroica; pero lo más esencial o lo más misterioso está en la tercera, que cumple el papel de «significado» con respecto a las otras dos (así, Joachim escribía: «Hay dos cosas significadoras para una cosa significada» [*L'Evangile éternel*, trad. Ægester, Rieder edit., pág. 42]). Pierre Ballanche, que debe mucho a Joachim y a Vico reunidos, se esfuerza en determinar esa tercera edad como la del plebeyo, Ulises o «nadie», «el Hombre sin nombre», el regicida o el Edipo moderno que «busca los miembros dispersos de la gran víctima» (véanse los extraños *Essais de palingénésie sociale*, 1827).

Debemos distinguir, desde este punto de vista, varias repeticiones posibles que no se concilian exactamente: 1) Una repetición intracíclica, que consiste en la manera en que las dos primeras edades se repiten la una a la otra, o más bien repiten una misma «cosa», acción o acontecimiento venidero. Esta es sobre todo la tesis de Joachim, quien confecciona una tabla de concordancias entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; pero esta tesis no puede superar todavía las simples analogías de la reflexión; 2) Una repetición cíclica en que se supone que, al final de la tercera edad y en el extremo límite de una disolución, todo vuelve a empezar en la edad primera: las analogías se establecen entonces entre dos ciclos (Vico); 3) Pero todo el problema es: ¿no hay una repetición propia de la tercera edad, y que sería la única en merecer el nombre de eterno retorno? Porque lo que las dos primeras edades repetían era algo que sólo aparece para sí en la tercera; pero, en la tercera, esa «cosa» se repite en ella misma. Las dos

«significaciones» son ya repetidoras, pero el significado mismo es pura repetición. Precisamente, esta repetición superior concebida como eterno retorno *en* el tercer estado, basta a la vez para corregir la hipótesis intracíclica y para contradecir la hipótesis cíclica. Por un lado, en efecto, la repetición en los dos primeros momentos ya no expresa las analogías de la reflexión, sino las condiciones de la acción bajo las cuales el eterno retorno se produjo efectivamente; por el otro, esos dos primeros momentos no vuelven, sino que, al contrario, son eliminados por la reproducción del eterno retorno en el tercero. Desde estos dos puntos de vista, Nietzsche tiene razones profundas para oponer «su» concepción a toda concepción cíclica (véase Kröner, XII, 1ª parte, § 106).

He aquí que, en esta última síntesis del tiempo, el presente y el pasado no son a su vez más que las dimensiones del porvenir: el pasado como condición y el presente como agente. La primera síntesis, la del hábito, constituía el tiempo como un presente vivo, en una fundación pasiva de la que dependían el pasado y el futuro. La segunda síntesis, la de la memoria, constituía el tiempo como un pasado puro, desde el punto de vista de un fundamento que hacía pasar el presente y advenir otro. Pero en la tercera síntesis, el presente no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse, y el pasado no es más que una condición que opera por defecto. La síntesis del tiempo constituye aquí un porvenir que afirma a la vez el carácter incondicional del producto con respecto a su condición, la independencia de la obra con respecto a su autor o actor. El presente, el pasado, el porvenir, se revelan como Repetición a través de las tres síntesis, pero de maneras muy diferentes. El presente es el repetidor; el pasado, la repetición misma, pero el futuro es lo repetido. Ahora bien, el secreto de la repetición en su conjunto reside en lo repetido, como doblemente significado. La repetición regia es la del porvenir que subordina a las otras dos y las destituye de su autonomía. Pues la primera síntesis no atañe más que al contenido y la fundación del tiempo; la segunda, su fundamento; pero más allá, la tercera asegura el orden, el conjunto, la serie y la meta final del tiempo. Una filosofía de la repetición pasa por todos los «estadios», condenada a repetir la repetición misma. Pero a través de esos estadios asegura su programa: hacer de la repetición la categoría del porvenir; servirse de la repetición del hábito y de la memoria, pero utilizarlas como estadios, y dejarlas en su camino; luchar con una mano contra Habitus, con la otra contra Mnemosine; rechazar el contenido de una repetición,

que se deja, bien que mal, «sonsacar» la diferencia (Habitus); rechazar la forma de una repetición que comprende la diferencia, pero para subordinarla todavía a lo mismo y a lo Semejante (Mnemosine); rechazar los ciclos demasiado simples, tanto el que padece un eterno presente (ciclo consuetudinario) como el que organiza un pasado puro (ciclo memorial o inmemorial); cambiar el fundamento de la memoria en simple condición por defecto, pero también la fundación del hábito en quiebra del «*habitus*», en metamorfosis del agente; expulsar el agente de la condición en nombre de la obra o el producto; hacer de la repetición, no aquello de lo cual «se sonsaca» una diferencia, ni lo que comprende la diferencia como variante, sino hacer de ella el pensamiento y la producción de «lo absolutamente diferente»; hacer que, por sí misma, la repetición sea la diferencia en sí misma.

La mayoría de los puntos de este programa animan una búsqueda protestante y católica: Kierkegaard y Péguy. Nadie como estos dos autores supo oponer «su» repetición a la del hábito y de la memoria. Nadie supo denunciar mejor que ellos la insuficiencia de una repetición presente o pasada, la simplicidad de los ciclos, la trampa de las reminiscencias, el estado de las diferencias que se pretende «sonsacar» a la repetición, o, por el contrario, comprender como simples variantes. Nadie, más que ellos, supo apelar a la repetición como categoría del porvenir. Nadie ha recusado con mayor seguridad el fundamento antiguo de Mnemosine, y, junto con él, la reminiscencia platónica. El fundamento no es más que una condición por defecto, porque está perdida en el pecado, y debe ser nuevamente dada en Cristo. La fundación presente del Habitus es también recusada: no escapa a la metamorfosis del actor o del agente en el mundo moderno, aun cuando este tuviera que perder su coherencia, su vida, sus hábitos.[13]

[13] Sobre la manera en que la repetición kierkegaardiana se opone al ciclo rutinario y también al círculo de las reminiscencias, véanse los comentarios de Mircea Eliade acerca del sacrificio de Abraham, *Le mythe de l'éternel retour* (NRF, 1949), págs. 161 y sigs. El autor deduce de ello la novedad de las categorías de la historia y de la fe.

El importantísimo texto de Kierkegaard sobre la verdadera repetición que no debe dejarse «sonsacar» una diferencia, se encuentra en *Le concept de l'angoisse* (trad. Ferlov y Gateau, NRF), pág. 28. La teoría kierkegaar-

Pero Kierkegaard y Péguy, aunque sean los más grandes repetidores, no estaban dispuestos a pagar el precio necesario. Confiaban a la fe esta repetición suprema como categoría del porvenir. Ahora bien, la fe tiene sin duda bastante fuerza como para deshacer el hábito y la reminiscencia, el yo [moi] de los hábitos y el dios de las reminiscencias, y la fundación y el fundamento del tiempo. Pero la fe nos invita a encontrar *de una vez por todas* a Dios y al yo en una resurrección común. Kierkegaard y Péguy culminaban a Kant, realizaban el kantismo confiando a la fe el cuidado de superar la muerte especulativa de Dios y de colmar la herida del yo. Ese es su problema, de Abraham a Juana de Arco: el noviazgo de un yo reencontrado y de un dios dado de nuevo, de modo que es imposible salir verdaderamente de la condición y del agente. Más aún: se renueva el hábito, se refresca la memoria. Pero hay una aventura de la fe, según la cual se es siempre el bufón de su propia fe, el comediante de su ideal. Se trata de que la fe tiene un Cogito que le es propio y que la condiciona a su vez, el sentimiento de la gracia como luz interior. La fe se refleja en este cogito muy particular, allí es donde experimenta que su condición no puede serle dada más que como «nuevamente dada», y que está no sólo separada de esta condición, sino desdoblada en esta condición. Entonces el creyente no se vive solamente como pecador trágico en tanto está privado de la condición, sino como comediante y bufón, simulacro de sí mismo, en la medida en que está desdoblado y reflejado en la condición. Dos creyentes no se miran sin reír. La gracia no excluye menos como dada que como faltante. Kierkegaard decía que más que caballero era poeta de la fe, en una palabra, un «humorista». No es culpa suya, sino del concepto de fe; y la terrible aventura de Gogol es tal vez más ejemplar aún. ¿Cómo la fe no sería su propio hábito y su propia reminiscencia, y cómo la repetición que toma como objeto —una repetición que procede paradójicamente *de una vez por todas*— no habría de ser cómica? Por debajo de ella se agita otra repetición, la nietzscheana, la del eterno retorno. Y es otro noviazgo, más mortuorio, entre el Dios muerto y el yo [moi] disuelto, el que forma la verdadera condición por defecto, la verdadera metamorfosis

---

diana de la condición, lo incondicional y lo absolutamente diferente, es el objeto de *Miettes philosophiques*.

del agente, y ambos desaparecen en el carácter incondicionado del producto. El eterno retorno no es una fe, sino la verdad de la fe: ha aislado el doble o el simulacro, ha liberado lo cómico para transformarlo en un elemento de lo sobrehumano. Por eso, como también dice Klossowski, no es una doctrina, sino el simulacro de toda doctrina (la más alta ironía), no es una creencia, sino la parodia de toda creencia (el humor más alto): creencia y doctrina eternamente por venir. Con demasiada frecuencia nos invitaron a juzgar al ateo desde el punto de vista de la creencia, de la fe que se pretende que aún lo anima, en una palabra, desde el punto de vista de la gracia, para que no nos sintamos tentados por la operación inversa: juzgar al creyente por el ateo violento que lo habita, anticristo eternamente dado en la gracia y por «todas las veces».*

La vida biopsíquica implica un campo de individuación en el cual las diferencias de intensidad se distribuyen aquí y allá, bajo forma de excitaciones. Se denomina placer al proceso, a la vez cualitativo y cuantitativo, de resolución de la diferencia. Tal conjunto, repartición móvil de diferencias y resoluciones locales en un campo intensivo, corresponde a lo que Freud llamaba el Ello, o por lo menos, a la capa primaria del Ello. La palabra «ello» no designa solamente en este sentido un pronombre temible y desconocido, sino también un adverbio de lugar móvil, un «aquí y allá»** de las excitaciones y de sus resoluciones. Y es allí donde empieza el problema de Freud: se trata de saber cómo el placer va a dejar de ser un proceso para convertirse en un principio, dejar de ser un proceso local para tomar el valor de un principio empírico que tiende a organizar la vida biopsíquica en el Ello. Es evidente que el placer causa placer, pero ello no es motivo para que adquiera un valor sistemático según el cual se lo busca «en principio». Eso es lo que significa en primer lugar *Más allá del principio de placer*: no se trata de excepciones a ese principio, sino, por el contrario, de la determinación de las condiciones bajo las cuales el placer se convierte efecti-

* En el original francés, *toutes les fois* sugiere que el autor hace un juego de palabras entre «todas las veces» y «todas las fés» (*foi* = fe). (*N. de los T.*)

** En francés, *ça* puede cumplir la función de pronombre demostrativo y adverbio de lugar, además de su uso en psicoanálisis y su valor interjectivo. (*N. de los T.*)

vamente en principio. La respuesta freudiana es que la excitación como libre diferencia debe, de alguna manera, ser «investida», «ligada», maniatada, de modo que su resolución sea sistemáticamente posible. Lo que en general vuelve posible no el placer mismo sino el valor de principio tomado por el placer, es el vínculo o la investidura de la diferencia: se pasa así de un estado de resolución dispersa a un estatuto de integración que constituye la segunda capa del Ello o el comienzo de una organización.

Ahora bien, este vínculo es una verdadera síntesis de reproducción, es decir, un Habitus. El animal se forma un ojo al determinar la reproducción de excitaciones luminosas dispersas y difusas sobre una superficie privilegiada de su cuerpo. El ojo liga la luz, es él mismo una luz ligada. Este ejemplo basta para mostrar el grado de complejidad de la síntesis. Pues existe una actividad de reproducción que toma como objeto la diferencia que hay que ligar; pero más profundamente hay una pasión de la repetición, de donde sale una nueva diferencia (el ojo formado o el yo vidente). La excitación como diferencia era *ya* la contracción de una repetición elemental. En la medida en que la excitación se vuelve a su vez elemento de una repetición, la síntesis contractante se eleva a una segunda potencia, representada precisamente por el vínculo o la investidura. Las investiduras, los vínculos o integraciones son síntesis pasivas, contemplaciones-contracciones de segundo grado. Las pulsiones no son sino excitaciones ligadas. En el nivel de cada vínculo se forma un yo [moi] en el Ello; pero un yo pasivo, parcial, larvario, contemplante y contractante. El Ello se puebla de yo locales, que constituyen el tiempo propio del Ello, el tiempo del presente viviente, el lugar donde se operan las integraciones correspondientes a los vínculos. El hecho de que esos yo sean inmediatamente narcisistas se explica con facilidad si se considera que el narcisismo no es una contemplación de sí mismo, sino el colmamiento con una imagen de sí mientras se contempla otra cosa: el ojo, el yo vidente se llena con una imagen de sí mismo contemplando la excitación que él liga. Se produce a sí mismo o «se sustrae» a lo que contempla (y a lo que contrae e inviste por contemplación). Por ese motivo la satisfacción que proviene del vínculo es forzosamente una satisfacción «alucinatoria» del yo mismo, aunque la alucinación no contradiga aquí la

efectividad del vínculo. En todos estos sentidos, el vínculo representa una síntesis pasiva pura, un Habitus que confiere al placer el valor de un principio de satisfacción en general; la organización del Ello es la del hábito.

Por consiguiente, el problema del hábito está mal planteado en tanto el hábito se subordine al placer. Ora se considera que la repetición en el hábito se explica por el deseo de reproducir un placer obtenido; ora, que puede concernir a tensiones desagradables en sí mismas, pero para dominarlas, en la finalidad de un placer por obtener. Es evidente que estas dos hipótesis suponen ya el principio de placer: *la idea* del placer obtenido, *la idea* del placer obtenible no actúan más que bajo el principio, y forman a partir de él sus dos aplicaciones, pasada y futura. Pero el hábito, como síntesis pasiva de vínculo, precede, por el contrario, al principio de placer y lo vuelve posible. Y la idea de placer deriva de él, así como el pasado y el futuro provienen de la síntesis del presente viviente. El vínculo tiene como efecto la instauración del principio de placer; no puede tener como objeto algo que presupone este principio. Cuando el placer adquiere la dignidad de un principio, entonces, y sólo entonces, la idea de placer actúa como subsumida por el principio, en un recuerdo o un proyecto. El placer desborda su propia instantaneidad para tomar el cariz de una satisfacción en general (y los intentos por sustituir la instancia del placer, considerada demasiado subjetiva, por conceptos «objetivos» como los de éxito o triunfo, dan pruebas de esta extensión conferida por el principio, en condiciones tales que la idea de placer, esta vez, sólo pasó por la cabeza del experimentador). Es posible que, empíricamente, vivamos la repetición como subordinada a un placer obtenido o por obtener. Pero en el orden de las condiciones, sucede a la inversa. La síntesis de vínculo no puede explicarse por la intención o el esfuerzo de *dominar* una excitación, aun cuando tenga este efecto.[14] Una vez más, debemos cuidarnos de confundir la actividad de reproducción con la pasión de repetición que recubre. La repetición de la excitación tiene como verdadero objeto elevar la

[14] Daniel Lagache estudió la posibilidad de aplicar el concepto psicológico de hábito al inconsciente y a la repetición en el inconsciente (pero entonces parece que la repetición estaría considerada solamente desde la perspectiva de un dominio de las tensiones): cf. «Le problème du transfert», *Revue Française de Psychanalyse*, enero de 1952, págs. 84-97.

síntesis pasiva a una potencia de la cual derivan el principio de placer y sus aplicaciones, futura y pasada. La repetición en el hábito o la síntesis pasiva de vínculo está, pues, «más allá» del principio.

Este primer más allá constituye ya una suerte de Estética trascendental. Si esta estética nos parece más profunda que la de Kant, es por las razones siguientes: cuando definía el yo [moi] pasivo por la simple receptividad, Kant se daba las sensaciones como ya hechas, relacionándolas tan sólo con la forma *a priori* de su representación determinada como espacio y tiempo. Con ello, no sólo unificaba el yo pasivo vedándose componer el espacio en forma paulatina, no sólo privaba a ese yo pasivo de todo poder de síntesis (ya que la síntesis se reserva a la actividad), sino que también cortaba las dos partes de la Estética, el elemento objetivo de la sensación garantizado por la forma de espacio, y el elemento subjetivo encarnado en el placer y la aflicción. Los análisis precedentes tenían como finalidad mostrar, por el contrario, que la receptividad debía ser definida por la formación de yo locales, por síntesis pasivas de contemplación o contracción, que dieran cuenta a la vez de la posibilidad de experimentar sensaciones, de la potencia de reproducirlas y del valor de principio adquirido por el placer.

Pero a partir de la síntesis pasiva aparece un doble desarrollo, en dos direcciones muy diferentes. Por una parte, se establece una síntesis activa sobre la fundación de las síntesis pasivas: consiste en referir la excitación ligada a un objeto que se plantea como real y como término de nuestras acciones (síntesis de reconocimiento, que se apoya sobre la síntesis pasiva de reproducción). Lo que define la síntesis activa es la prueba de realidad en una relación llamada «objetal». Y el Yo [Moi] tiende a «activarse», a unificarse en forma activa, a reunir todos sus pequeños yo pasivos componentes y contemplantes, y a distinguirse tópicamente del Ello, precisamente según el principio de realidad. Los yo pasivos eran ya integraciones, pero, como dicen los matemáticos, integraciones sólo locales; el yo activo es intento de integración global. Sería del todo inexacto considerar la posición de realidad como un efecto producido por el mundo exterior, o aun como el resultado de los fracasos con que tropieza la síntesis pasiva. Por el contrario, la prueba de realidad moviliza y anima, inspira toda la actividad del yo: no

tanto bajo la forma de un juicio negativo, sino bajo la de una superación de la ligazón hacia algo «sustantivo» que sirva de soporte al vínculo. Sería también inexacto considerar el principio de realidad como si se opusiese al principio de placer, lo limitase y le impusiese renunciamientos. Los dos principios se hallan en la misma senda, aunque el uno supere al otro. Pues las renuncias al placer inmediato están ya comprendidas en el rol de principio al cual accede el placer mismo, es decir, en el rol que toma la idea de placer con respecto a un pasado y a un futuro. Uno no se vuelve principio sin tener deberes. La realidad y las renuncias que ella nos inspira no hacen más que poblar el margen o la extensión adquirida por el principio de placer, y el principio de realidad no hace más que determinar una síntesis activa en tanto fundada en las síntesis pasivas anteriores.

Pero los objetos reales, el objeto enunciado como realidad o soporte del vínculo, no constituyen los únicos objetos del yo, como tampoco agotan el conjunto de las llamadas relaciones objetales. Distinguíamos dos dimensiones simultáneas: es así como la síntesis pasiva no se supera hacia una síntesis activa sin profundizarse también en otra dirección donde permanece síntesis pasiva y contemplativa, utilizando, al mismo tiempo, la excitación ligada para alcanzar otra cosa, pero de manera distinta que la del principio de realidad. Más aún, resulta evidente que la síntesis activa no podría jamás construirse sobre la síntesis pasiva si esta no persistiese simultáneamente, no se desarrollase al mismo tiempo por su cuenta, y no encontrase una nueva fórmula, a la vez disimétrica y complementaria de la actividad. Un niño que empieza a caminar no se contenta con vincular excitaciones en una síntesis pasiva, aun suponiendo que esas excitaciones sean endógenas y nazcan de sus propios movimientos. Nunca nadie caminó de manera endógena. Por una parte, el niño supera las excitaciones ligadas hacia la posición o la intencionalidad de un objeto, por ejemplo, la madre como meta de un esfuerzo, término a reencontrar activamente «en realidad», con respecto al cual mide sus triunfos y sus derrotas. Pero *por otra parte y al mismo tiempo*, el niño se constituye otro objeto, un objeto de tipo muy distinto, objeto o foco *virtual* que regula y compensa los progresos, los fracasos de su actividad real: se pone varios dedos en la boca, rodea ese foco con el otro brazo, aprecia el

conjunto de la situación desde el punto de vista de esa madre virtual. El hecho de que la mirada del niño esté vuelta hacia la madre real, que el objeto virtual sea el término de una aparente actividad (la actividad de chupar, por ejemplo) corre el riesgo de inspirar al observador un juicio erróneo. El chupar sólo es actuado para proporcionar un objeto virtual que debe ser contemplado en una profundización de la síntesis pasiva; a la inversa, la madre real no es contemplada más que para servir de finalidad a la acción y de criterio para la evaluación de la acción en una síntesis activa. No es correcto hablar de egocentrismo en el niño. El niño que empieza a manipular un libro por imitación, sin saber leer, no se equivoca jamás: lo pone siempre al revés. Es como si lo tendiese a la otra persona, término real de su actividad, al propio tiempo que capta él mismo el revés como foco virtual de su pasión, de su contemplación profundizada. Ciertos fenómenos muy diversos como la zurdera, la escritura en espejo, ciertas formas de tartamudeo, ciertos estereotipos, podrían explicarse a partir de esta dualidad de los focos del mundo infantil. Pero lo importante es que ninguno de los dos focos es el yo. A partir de una misma incomprensión se interpretan las conductas del niño como provenientes de un pretendido «egocentrismo», y el narcisismo infantil era interpretado como actitud que excluye la contemplación de otra cosa. En verdad, a partir de la síntesis pasiva de vínculo, a partir de las excitaciones vinculadas, el niño se construye sobre una doble serie. Pero las dos series son objetales: la serie de los objetos reales como correlatos de la síntesis activa, la de los objetos virtuales como correlatos de una profundización de la síntesis pasiva. El yo pasivo profundizado se llena de una imagen narcisística cuando contempla los focos virtuales. Una serie no existiría sin la otra; y sin embargo no se parecen. Por esta razón, Henri Maldiney, al analizar, por ejemplo, la marcha del niño, afirma acertadamente que el mundo infantil no es circular ni egocéntrico, sino elíptico, con doble foco que difiere por naturaleza; ambos son, sin embargo, objetivos u objetales.[15] Tal vez incluso, de un foco al otro, en virtud de su desemejanza, se forman un cruce, una torsión, una hélice, una forma de 8. Y el

[15] Véase Henri Maldiney, *Le moi*, curso resumido, *Bulletin Faculté de Lyon*, 1967.

yo, ¿qué es, dónde está, en su distinción tópica con el Ello sino en el entrecruzamiento del 8, en el punto de junción de los dos círculos disimétricos que se cortan, el círculo de los objetos reales y el de los objetos o focos virtuales?

La diferenciación de las pulsiones de conservación y de las pulsiones sexuales debe referirse a esta dualidad de dos series correlativas. Pues las primeras son inseparables de la constitución del principio de realidad, de la fundación de la síntesis activa y del yo global activo, de las relaciones con el objeto real aprehendido como gratificante o amenazador. Las segundas tampoco son separables de la constitución de los focos virtuales o de la profundización de la síntesis pasiva y del yo pasivo que les corresponden: en la sexualidad pregenital, las acciones son siempre observaciones, contemplaciones, pero lo contemplado, lo observado, es siempre algo virtual. Que las dos series no existan la una sin la otra significa no sólo que son complementarias, sino que se alimentan y se solicitan recíprocamente en préstamo, en virtud de su desemejanza o de su diferencia de naturaleza. Se constata a la vez que los virtuales son tomados de la serie de los reales e incorporados a esa serie. Este muestreo implica en primer lugar un aislamiento o un suspenso, que cristaliza lo real a fin de extraer de él una pose, un aspecto, una parte. Pero este aislamiento es cualitativo; no consiste simplemente en sustraer una parte del objeto real, sino que la parte sustraída adquiere una nueva naturaleza funcionando como objeto virtual. El objeto virtual es un objeto *parcial*, no por el simple hecho de carecer de una parte que permanece en lo real, sino en sí mismo y por sí mismo, porque se escinde, se desdobla en dos partes virtuales, una de las cuales, siempre, falta a la otra. En una palabra, lo virtual no está sometido al carácter global que afecta los objetos reales. Es, no sólo por su origen, sino en su naturaleza propia, jirón, fragmento, despojo. Falta a su propia identidad. La buena y la mala madre, o el padre serio y el padre de los juegos según la dualidad paterna, no son dos objetos parciales, sino el mismo en tanto ha perdido su identidad en el doble. Mientras que la síntesis activa supera la síntesis pasiva hacia integraciones globales y la posición de objetos totalizables idénticos, la síntesis pasiva, al profundizar, se supera a sí misma hacia la contemplación de objetos parciales que permanecen no totalizables. Estos objetos parciales o virtuales

se encuentran también, bajo rótulos diversos, en el objeto malo *y* bueno de Melanie Klein, en el objeto «transicional», en el objeto-fetiche y, sobre todo, en el objeto *a* de Lacan. Freud había señalado en forma definitiva cómo la sexualidad pregenital consistía en pulsiones parciales tomadas del ejercicio de las pulsiones de conservación; semejante muestreo supone la constitución de objetos a su vez parciales que funcionan como otros tantos focos virtuales, polos siempre desdoblados de la sexualidad.

A la inversa, estos objetos virtuales son incorporados a los objetos reales. Pueden corresponder en este sentido a partes del cuerpo del sujeto, o de otra persona, o aun a objetos muy especiales del tipo juguete, fetiche. La incorporación no es en absoluto una identificación, ni siquiera una introyección, puesto que desborda los límites del sujeto. Lejos de oponerse al aislamiento, es complementaria de él. Cualquiera sea la realidad a la que se incorpora el objeto virtual, no se integra a ella: se encuentra más bien plantado, hincado, y no halla en el objeto real una mitad que lo colma, sino que, por el contrario, da pruebas allí de la otra mitad virtual que sigue faltándole. Cuando Melanie Klein muestra en qué medida el cuerpo materno contiene objetos virtuales, no hay que entender que este los totalice, los englobe, o los posea, sino más bien que están plantados en él, como los árboles de otro mundo, como la nariz en Gogol, o las piedras de Deucalión. No por ello la incorporación deja de ser la condición bajo la cual las pulsiones de conservación y la síntesis activa que les corresponde pueden, con sus propios recursos y a su vez, proyectar la sexualidad sobre la serie de los objetos reales e integrarla desde afuera al campo regido por el principio de realidad.

El objeto virtual es esencialmente pasado. Bergson, en *Matière et mémoire*, proponía el esquema de un mundo dotado de dos focos, uno real y otro virtual, de donde emanaban por una parte la serie de las «imágenes-percepciones», y por otra, la serie de las «imágenes-recuerdos», ambas organizadas en un circuito sin fin. El objeto virtual no es un antiguo presente, pues la cualidad del presente y la modalidad de pasar afectan ahora de manera exclusiva la serie de lo real en tanto constituida por la síntesis activa. Pero el pasado puro tal como ha sido definido anteriormente, como contemporáneo de su propio presente, preexistente al presente

que pasa y haciendo pasar todo presente, califica el objeto virtual. El objeto virtual es un jirón de pasado puro. Desde lo alto de mi contemplación de los focos virtuales, asisto a mi presente que pasa y lo presido, como asimismo a la sucesión de los objetos reales en los cuales se incorporan. La razón de ello se encuentra en la naturaleza de esos focos. Tomado del objeto real presente, el objeto virtual difiere de él por naturaleza; no sólo carece de algo con respecto al objeto real del cual se sustrae, sino que carece de algo en sí mismo, al ser siempre una mitad de sí mismo, cuya otra mitad se enuncia como diferente, como ausente. Ahora bien, esta ausencia es, como veremos, lo contrario de un negativo: eterna mitad de sí, sólo está donde está con la condición de no estar donde debe estar. Está donde se lo encuentra sólo con la condición de ser buscado donde no está. A la vez, no es poseído por quienes lo tienen, pero es tenido por los que no lo poseen. *Es siempre un «era»*. En este sentido, las páginas de Lacan que asimilan el objeto virtual a la carta robada de Edgar Allan Poe nos parecen ejemplares. Lacan muestra que los objetos reales, en virtud del principio de realidad, están sometidos a la ley de estar *o* de no estar en algún lugar, pero que el objeto virtual, por el contrario, tiene la propiedad de estar *y* de no estar, allí donde está, dondequiera que vaya: «Lo que está escondido no es nunca lo que falta en su lugar, como lo expresa la búsqueda de un volumen extraviado en una biblioteca (. . .) Es que no puede literalmente decirse que falta de su lugar más que de algo que puede cambiar de lugar, es decir, de lo simbólico. Porque en cuanto a lo real, cualquiera sea el trastorno que se le pueda aportar, está siempre allí, y en todo caso, lo lleva pegado a su suela, sin conocer nada que pueda exiliarlo de él».[16] Nunca se opuso de mejor manera el presente que pasa, y que se lleva consigo, al pasado puro cuya universal movilidad, cuya universal ubicuidad, hace pasar el presente y difiere perpetuamente de sí mismo. El objeto virtual no es nunca pasado con respecto a un nuevo

[16] Jacques Lacan, «Le séminaire sur la lettre volée» (*Ecrits*, Editions du Seuil, pág. 25). Este es, indudablemente, el texto donde Lacan desarrolla con más profundidad su concepción de la repetición. Ciertos discípulos de Lacan insistieron mucho sobre este tema de lo «no idéntico» y sobre la relación entre la diferencia y la repetición que resulta de ella: cf. J.-A. Miller, «La suture»; J.-C. Milner, «Le point du signifiant»; S. Leclaire, «Les éléments en jeu dans une psychanalyse», en *Cahiers pour l'analyse*, nos 1, 3 y 5, 1966.

presente; tampoco es pasado con respecto a un presente que él ha sido. Es pasado como contemporáneo del presente que es, en un presente cristalizado; como carente, por un lado, de la parte que es de la otra parte al mismo tiempo; como desplazado cuando está en su lugar. Es por eso que el objeto virtual no existe más que como fragmento de sí mismo: sólo es encontrado en tanto perdido, sólo existe en tanto encontrado. La pérdida o el olvido no son aquí determinaciones que deban ser superadas, sino que designan por el contrario la naturaleza objetiva de lo que se vuelve a encontrar en el seno del olvido, y en tanto está perdido. Contemporáneo de sí como presente, siendo a sí mismo su propio pasado, preexistiendo a todo presente que pasa en la serie real, el objeto virtual es pasado puro. Es puro fragmento, y fragmento de sí mismo; pero, al igual que en la experiencia física, la incorporación del puro fragmento es lo que hace cambiar la cualidad e incorporar el presente a la serie de los objetos reales.

Ese es el lazo entre Eros y Mnemosine. Eros arranca al pasado puros objetos virtuales, nos los da para que los vivamos. Por debajo de todos los objetos virtuales o parciales, Lacan descubre el «falo» como órgano simbólico. Si puede dar esta extensión al concepto de falo (subsumir todos los objetos virtuales), es porque este concepto comprende efectivamente los caracteres precedentes: dar testimonio de su propia ausencia, y de sí como pasado, estar esencialmente desplazado con respecto a sí mismo, no haber sido encontrado más que como perdido, existencia siempre fragmentaria que pierde la identidad en el doble —puesto que sólo puede ser buscado y descubierto del lado de la madre—, y que tiene como propiedad paradójica cambiar de lugar, puesto que no es poseído por los que tienen un «pene», y es sin embargo *tenido* por las que no lo tienen, como lo demuestra el tema de la castración. El falo simbólico no significa menos el modo erótico del pasado puro que lo inmemorial de la sexualidad. El símbolo es el fragmento siempre desplazado, que vale por un pasado que no fue nunca presente: el objeto = x. Pero ¿qué significa esta idea? ¿Que los objetos virtuales remiten en última instancia a un elemento él mismo simbólico?

Sin duda, lo que se encuentra en tela de juicio es todo el juego psicoanalítico, es decir amoroso, de la repetición. La

cuestión consiste en saber si se puede concebir la repetición como si se efectuara de un presente a otro, uno actual y el otro antiguo, en la serie real. En este caso, el antiguo presente desempeñaría el papel de un punto complejo, así como de un término último u original que permanecería en su lugar y ejercería un poder de atracción: es él quien proporcionaría la *cosa* que hay que repetir, quien condicionaría todo el proceso de la repetición, pero en este sentido sería independiente de él. Los conceptos de fijación y de regresión, y también de trauma, de escena original, expresan este primer elemento. De ahí en más, el proceso de la repetición se conformaría al modelo de una repetición material, bruta y desnuda, como repetición de lo mismo: la idea de un «automatismo» expresa aquí el modo de la pulsión fijada, o mejor dicho, de la repetición condicionada por la fijación o la regresión. Y si este modelo material es, de hecho, perturbado y recubierto por todo tipo de disfraces, mil enmascaramientos o desplazamientos que distinguen el nuevo presente del antiguo, ello sucede sólo de manera secundaria, aunque necesariamente fundada: en la mayoría de los casos, la deformación no pertenecería a la fijación ni a la repetición misma, sino que se agregaría a ellas, se superpondría, llegaría necesariamente a revestirlas, pero como desde afuera, explicándose por la represión que traduce el conflicto (en la repetición) del repetidor con lo repetido. Los tres conceptos muy diferentes de fijación, automatismo de repetición y represión dan pruebas de esta distribución entre un término que se supone último o primero con respecto a la repetición, una repetición que se supone desnuda en relación con los disfraces que la recubren, y los disfraces que se agregan necesariamente a ella por la fuerza de un conflicto. Aun, y sobre todo, la concepción freudiana del instinto de muerte, como retorno a la materia inanimada, permanece inseparable a la vez de la posición de un término último, del modelo de una repetición material y desnuda, del dualismo conflictivo entre la vida y la muerte. Poco importa que el antiguo presente actúe no en su realidad objetiva, sino en la forma en que ha sido vivido o imaginado. Pues la imaginación no interviene aquí más que para recoger las resonancias y asegurar los disfraces entre los dos presentes en la serie de lo real como realidad vivida. La imaginación recoge las huellas del antiguo presente, modela el nuevo presente sobre el anti-

guo. La teoría tradicional de la coacción de repetición en psicoanálisis sigue siendo esencialmente realista, materialista y subjetiva o individualista. Realista, porque todo «pasa» entre presentes. Materialista, porque el modelo de una repetición bruta automática permanece subyacente. Individualista, subjetiva, solipsista o monádica: porque el antiguo presente, es decir, el elemento repetido, disfrazado, y el nuevo presente, es decir, los términos actuales de la repetición travestida, son considerados tan sólo como *representaciones* del sujeto, inconscientes y conscientes, latentes y manifiestas, reprimentes y reprimidas. Toda la teoría de la repetición resulta así subordinada a las exigencias de la simple representación, desde el punto de vista de su realismo, de su materialismo y de su subjetivismo. Se somete la repetición a un principio de identidad en el antiguo presente, y a una regla de semejanza, en el actual. No creemos que el descubrimiento freudiano de una filogénesis ni el descubrimiento junguiano de los arquetipos corrijan las insuficiencias de semejante concepción. Aun si se oponen en bloque los derechos de lo imaginario a los hechos de la realidad, se trata también de una «realidad» psíquica considerada como última u original; aun si se opone el espíritu a la materia, se trata de un espíritu desnudo, develado, asentado sobre su identidad última, apoyado sobre sus analogías derivadas; aun si se opone al inconsciente individual un inconsciente colectivo o cósmico, este no actúa más que por su poder de inspirar representaciones a un sujeto solipsista, sea este el sujeto de una cultura o del mundo.

Se han subrayado con frecuencia las dificultades de pensar el proceso de la repetición. Si se consideran los dos presentes, las dos escenas o los dos acontecimientos (el infantil y el adulto) en su realidad separada por el tiempo, ¿cómo el antiguo presente podría actuar a distancia sobre el actual, y modelarlo, cuando en realidad debe recibir de él retrospectivamente toda su eficacia? Y si se invocan las operaciones imaginarias indispensables para colmar el espacio de tiempo, ¿cómo estas operaciones no absorberían, en última instancia, toda la realidad de los dos presentes, no dejando subsistir la repetición más que como la ilusión de un sujeto solipsista? Pero si es cierto que los dos presentes son sucesivos, a una distancia variable en la serie de los reales, for-

man más bien *dos series reales coexistentes con respecto al objeto virtual de otra naturaleza*, que no deja de circular y de desplazarse en ellas (aun si los personajes, los sujetos que efectúan las posiciones, los términos y las relaciones de cada serie permanecen por su cuenta temporalmente distintos). La repetición no se constituye de un presente a otro, sino entre las dos series coexistentes que estos presentes forman en función del objeto virtual (objeto = x). Como circula constantemente, desplazado siempre con respecto a sí mismo, determina, ya sea en las dos series reales en que aparece, o entre los dos presentes, transformaciones de términos y modificaciones de relaciones imaginarias. El desplazamiento del objeto virtual no es, pues, un disfraz entre otros, sino el principio del cual deriva en realidad la repetición como repetición disfrazada. La repetición no se constituye más que con y en los *disfraces* que afectan los términos y las relaciones de las series de la realidad; ello se debe a que depende del objeto virtual como de una instancia inmanente cuya característica propia es, en primer término, el *desplazamiento*. No podemos, entonces, considerar que el disfraz se explique por la represión. Por el contrario, si la represión se produce, como una consecuencia que atañe a la representación de los presentes, es porque la repetición está necesariamente disfrazada, en virtud del desplazamiento característico de su principio determinante. Freud lo comprendía bien cuando buscaba una instancia más profunda que la de la represión, sin por ello dejar de concebirla según las mismas modalidades, como una represión llamada «primaria». No se repite porque se reprime, pero se reprime porque se repite. Y esto equivale a decir que no se disfraza porque se reprime, sino que se reprime porque se disfraza, y se disfraza en virtud del foco determinante de la repetición. Así como el disfraz no ocupa el segundo término con respecto a la repetición, la repetición tampoco lo ocupa con respecto a un término fijo, supuestamente último u originario. Pues si los dos presentes, el antiguo y el actual, forman dos series coexistentes en función del objeto virtual que se desplaza en ellas y con respecto a sí mismo, *ninguna de estas dos series puede ya ser designada como la original o como la derivada*. Ponen en juego términos y temas diversos, en una intersubjetividad compleja, y cada sujeto debe su rol y su

función en su serie a la posición intemporal que ocupa con respecto al objeto virtual.[17] En cuanto a ese objeto mismo, tampoco puede ser tratado como un término último u original: sería darle un lugar fijo y una identidad por la cual su naturaleza externa siente repugnacia. Si puede ser «identificado» con el falo, sólo lo es en cuanto este, según las expresiones de Lacan, siempre está ausente de su lugar, falta a su identidad, falta a su representación. En suma, no hay término último, nuestros amores no remiten a la madre; simplemente, la madre ocupa en la serie constitutiva de nuestro presente un lugar con respecto al objeto virtual, que es necesariamente ocupado por otro personaje en la serie que constituye el presente de otra subjetividad, considerando los desplazamientos de ese objeto = x. Un poco como el héroe de la *Búsqueda* que, al querer a su madre, repite ya el amor de Swann por Odette. Los personajes parentales no son los términos últimos de un sujeto, sino los términos medios de una intersubjetividad, las formas de comunicación y de disfraz de una serie a otra, para sujetos diferentes, en cuanto estas formas están determinadas por el transporte del objeto virtual. Tras las máscaras hay, pues, otras máscaras, y lo más oculto es, a su vez, un escondrijo, y así hasta el infinito. Ninguna ilusión sino la de desenmascarar algo o a alguien. El falo, órgano simbólico de la repetición, es una máscara, en la medida en que está oculto. Lo que ocurre es que la máscara tiene dos sentidos. «Dame, por favor, dame. . . ¿qué

[17] La existencia de las series fue establecida por Lacan en dos textos sumamente importantes: «La carta robada», antes citado (1ª serie: «rey-reina-ministro», 2ª serie: «policía-ministro-Dupin»), y *Le mythe individuel du névrosé*, CDU, comentario del «Hombre de las Ratas» (las dos series, paterna y filial, que ponen en juego en situaciones diferentes la deuda, el amigo, la mujer pobre y la mujer rica). Los elementos y relaciones dentro de cada serie están determinados en función de su posición respecto del objeto virtual, siempre desplazado: la carta en el primer ejemplo, la deuda en el segundo. «No es sólo el sujeto sino los sujetos, tomados en su intersubjetividad, los que toman la fila (. . .) El desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, sin consideración del carácter o del sexo. . .» (*Ecrits*, pág. 30). Así se define un inconsciente intersubjetivo que no se reduce ni a un inconsciente individual ni a un inconsciente colectivo, y con respecto al cual ya no se puede asignar una serie como originaria y la otra como derivada (aunque Lacan continúe empleando estos términos, al parecer, por comodidad de lenguaje).

cosa? Otra máscara». La máscara significa en primer lugar el *disfraz* que afecta imaginariamente los términos y relaciones de dos series reales coexistentes por derecho; pero, en forma más profunda, significa el *desplazamiento* que afecta esencialmente el objeto virtual simbólico, tanto en su serie como en las series reales por las que no deja de circular. (Así, el desplazamiento que hace corresponder los ojos del portador con la boca de la máscara, o que no deja ver el rostro del portador más que como un cuerpo sin cabeza, a riesgo de que una cabeza se dibuje a su vez sobre ese cuerpo.)

La repetición es, pues, en su esencia, simbólica, espiritual, intersubjetiva o monadológica. Una última consecuencia deriva de ello, relativa a la naturaleza del inconsciente. Los fenómenos del inconsciente no se dejan comprender bajo la forma demasiado simple de la oposición o del conflicto. No es sólo la teoría de la represión, sino el dualismo en la teoría de las pulsiones lo que favorece en Freud el primado de un modelo conflictual. Sin embargo, los conflictos son la resultante de mecanismos diferenciales con otro grado de sutileza (desplazamientos y disfraces). Y si las *fuerzas* entran naturalmente en relaciones de oposición, lo hacen a partir de elementos diferenciales que expresan una instancia más profunda. Lo negativo en general, bajo su doble aspecto de limitación y de oposición, nos ha parecido secundario con respecto a la instancia de los problemas y de las preguntas: vale decir, a la vez, que lo negativo expresa sólo en la conciencia la sombra de preguntas y de problemas fundamentalmente inconscientes y que toma su poder aparente de la parte inevitable de lo «falso» en la formulación natural de esos problemas y preguntas. Es cierto que el inconsciente desea, y no hace más que desear. Pero al mismo tiempo que el deseo encuentra el principio de su diferencia con la necesidad en el objeto virtual, aparece no ya como una potencia de negación, ni como el elemento de una oposición, sino como una fuerza de búsqueda, cuestionante y «problematizante», que se desarrolla en otro campo que el de la necesidad y el de la satisfacción. Las preguntas y los problemas no son actos especulativos, que permanecerían como tales, enteramente provisorios, y marcarían la ignorancia momentánea de un sujeto empírico. Son actos vivos que invisten las objetividades especiales del inconsciente, destinadas a sobrevivir al estado provisorio y parcial que afecta, por el con-

trario, las respuestas y las soluciones. Los problemas «se corresponden» con el disfraz recíproco de los términos y relaciones que constituyen las series de la realidad. Las preguntas como fuentes de problemas se corresponden con el desplazamiento del objeto virtual en función del cual se desarrollan las series. Porque se confunde con su espacio de desplazamiento, el falo, en tanto objeto virtual, es siempre designado en el lugar donde falta por enigmas y adivinanzas. Aun los conflictos de Edipo dependen ante todo de la pregunta de la Esfinge. El nacimiento y la muerte, la diferencia de los sexos, son los temas complejos de problemas antes de ser los términos simples de oposición. (Antes de la oposición de los sexos, determinada por la posesión o la privación del pene, está la «pregunta» del falo que determina en cada serie la posición diferencial de los personajes sexuados.) Es posible que, en toda pregunta, en todo problema, así como en su trascendencia con respecto a las respuestas, en su insistencia a través de las soluciones, en la manera en que mantienen su propia brecha, haya forzosamente algo loco.[18]

[18] Serge Leclaire diseñó una teoría de la neurosis y de la psicosis vinculada a la noción de pregunta como categoría fundamental del inconsciente. Distingue en ese sentido el modo de pregunta en el histérico («¿soy un hombre o una mujer?») y en el obsesivo («¿estoy muerto o vivo?»); distingue también la posición respectiva de la neurosis y la psicosis con relación a esta instancia de la pregunta. Véanse «La mort dans la vie de l'obsédé», *La Psychanalyse*, nº 2, 1956; «A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses», *Evolution Psychiatrique*, II, 1958. Estas investigaciones sobre la forma y el contenido de las preguntas vividas por el enfermo nos parecen de una gran importancia y dan lugar a una revisión del papel de lo negativo y del conflicto en el inconsciente en general. Una vez más, tienen su origen en las indicaciones de Jacques Lacan: sobre los tipos de pregunta en la histeria y en la obsesión, cf. *Ecrits*, págs. 303-4; y sobre el deseo, su diferencia con la necesidad, su relación con la «demanda» y con la «pregunta», págs. 627-30, 690-3.

¿No se encontraba ya aquí uno de los puntos más importantes de la teoría de Jung: la fuerza de «interrogación» en el inconsciente, la concepción del inconsciente como inconsciente de los «problemas» y de las «tareas»? Jung extraía de esto la consecuencia: el descubrimiento de un proceso de diferenciación, más profundo que las oposiciones resultantes (cf. *Le moi et l'inconscient*). Es verdad que Freud critica enfáticamente este punto de vista: en «El Hombre de los Lobos», § V, donde sostiene que el niño no pregunta, desea; no se enfrenta con tareas sino con emociones regidas por la oposición. Y también en «Dora», § II, donde muestra que el núcleo del sueño no puede ser sino un deseo inserto en un conflicto correspondiente. Sin embargo, entre Jung y Freud la discusión no está quizá bien situada, ya

Basta que la pregunta, como en el caso de Dostoievski o de Chestov, sea formulada con suficiente insistencia, para acallar toda respuesta en lugar de suscitarla. Es allí que descubre su alcance propiamente ontológico: (no)-ser de la pregunta que no se reduce al no-ser de lo negativo. No hay respuestas o soluciones originales ni últimas, sólo lo son las preguntas-problema, en virtud de una máscara detrás de toda máscara y de un desplazamiento detrás de todo lugar. Sería ingenuo creer que los problemas de la vida y de la muerte, del amor y de la diferencia de los sexos sean responsables de sus soluciones e incluso de sus posiciones científicas, aun cuando esas posiciones y soluciones sobrevengan necesariamente y deban intervenir necesariamente en un cierto momento en la corriente del proceso de su desarrollo. Los problemas atañen al eterno disfraz, a las preguntas, al eterno desplazamiento. Los neurópatas, los psicópatas exploran tal vez a costa de sus sufrimientos ese fondo original último, los unos preguntando *cómo desplazar el problema*; los otros, *dónde formular la pregunta*. Precisamente su sufrimiento, su pathos, es la única respuesta para una pregunta que no deja de desplazarse en sí misma, para un problema que no deja de disfrazarse en sí mismo. No es lo que dicen o lo que piensan, sino su vida, que es ejemplar y que los supera. Dan testimonio de esta trascendencia, y del juego más extraordinario de lo verdadero y lo falso tal como se establece, no ya al nivel de las respuestas y soluciones, sino en los problemas mismos, en las preguntas mismas, es decir, en condiciones tales que lo falso se convierte en el modo de exploración de lo verdadero, en el espacio propio de sus disfraces esenciales o de su desplazamiento fundamental: el *pseudos* se transformó aquí en el pathos de lo Verdadero. La potencia de las preguntas viene siempre de otra parte que las respuestas y goza de un libre fondo que no se deja resolver. La insistencia, la trascendencia, el mantenimiento

---

que se trata de saber si el inconsciente puede o no hacer otra cosa que desear. En verdad, ¿no habría que preguntar más bien si el deseo es sólo una fuerza de oposición o bien una fuerza enteramente fundada en la potencia de la pregunta? Incluso el sueño de Dora, invocado por Freud, se deja interpretar tan sólo en la perspectiva de un problema (con las dos series padre-madre, señor K.-señora K.) que desarrolla una pregunta de forma histérica (con el estuche de joyas cumpliendo el papel de objeto = *x*).

ontológico de las preguntas y los problemas no se expresan bajo la forma de finalidad de una razón suficiente (¿para qué?, ¿por qué?), sino bajo la forma discreta de la diferencia y la repetición: ¿qué diferencia hay? Y «repite, por favor». No hay nunca diferencia, no porque equivalga a lo mismo en la respuesta, sino porque no se encuentra más que en la pregunta y en la repetición de la pregunta, que asegura su transporte y su disfraz. Los problemas y las preguntas pertenecen pues al inconsciente, pero, además, el inconsciente es, por naturaleza, diferencial e iterativo, serial, problemático y cuestionante. Cuando se pregunta si el inconsciente es, a fin de cuentas, oposicional o diferencial, inconsciente de las grandes fuerzas en conflicto o de los pequeños elementos en series, de las grandes representaciones opuestas o de las pequeñas percepciones diferenciadas, parece que se resucitaran antiguas vacilaciones, y también antiguas polémicas, entre la tradición leibniziana y la tradición kantiana. Pero si Freud se encontraba totalmente del lado de un poskantismo hegeliano, es decir, de un inconsciente de oposición, ¿por qué rinde culto al leibniziano Fechner y a su fineza diferencial que es la de un «sintomatologista»? En verdad, no se trata de saber si el inconsciente implica un no-ser de limitación lógica, o un no-ser de oposición real. Pues estos dos no-seres son, de todos modos, las figuras de lo negativo. Ni limitación ni oposición —ni inconsciente de la degradación ni inconsciente de la contradicción—, el inconsciente involucra los problemas y las preguntas en su diferencia de naturaleza con las soluciones-respuesta: (no)-ser de lo problemático, que recusa igualmente las dos formas del no-ser negativo, que no rigen más que las proposiciones de la conciencia. Hay que tomar al pie de la letra la frase célebre que afirma que el inconsciente ignora al No. Los objetos parciales son los elementos de las pequeñas percepciones. El inconsciente es diferencial y de pequeñas percepciones, pero, por ello mismo, difiere por naturaleza de la conciencia, atañe a los problemas y a las preguntas, que no se reducen nunca a las grandes oposiciones o a los efectos de conjunto que la conciencia recoge de ellos (veremos que la teoría leibniziana indica ya esta vía).

Hemos, pues, encontrado un segundo más allá del principio de placer, segunda síntesis del tiempo en el inconsciente mismo. La primera síntesis pasiva, la de Habitus, pre-

sentaba la repetición como *lazo*, sobre el modo recomenzado de un presente viviente. Aseguraba la fundación del principio de placer en dos sentidos complementarios, puesto que de ello resultaba a la vez el valor general del placer como instancia a la cual la vida psíquica estaba sometida en el Ello, y la satisfacción particular alucinatoria que venía a llenar cada yo pasivo con una imagen narcisística de sí mismo. La segunda síntesis es la de Eros-Mnemosine, que formula la repetición como *desplazamiento y disfraz*, y que funciona como fundamento del principio de placer: se trata entonces, en efecto, de saber cómo este principio se aplica a lo que él mismo rige, bajo la condición de qué uso, a costa de qué limitaciones y profundizaciones. La respuesta está dada en dos direcciones: una, la de una ley de realidad general, según la cual la primera síntesis pasiva se supera hacia una síntesis y un yo [moi] activos; la otra según la cual, por el contrario, se profundiza en una segunda síntesis pasiva, que recoge la satisfacción narcisística particular y la refiere a la contemplación de objetos virtuales. El principio de placer recibe aquí nuevas condiciones, tanto con respecto a una realidad producida como a una sexualidad constituida. La pulsión, que se definía sólo como excitación ligada, aparece ahora bajo una forma diferenciada: como pulsión de conservación siguiendo la línea activa de realidad, como pulsión sexual en esta nueva profundidad pasiva. Si la primera síntesis pasiva constituye una «estética», es justo definir la segunda como el equivalente de una «analítica». Si la primera síntesis pasiva es la del presente, la segunda es del pasado. Si la primera se vale de la repetición para sonsacar una diferencia, la segunda síntesis pasiva comprende la diferencia en el seno de la repetición; pues las dos figuras de la diferencia, el transporte y el travestimiento, el desplazamiento que afecta simbólicamente al objeto virtual, y los disfraces que afectan imaginariamente a los objetos reales donde se incorpora, se han convertido en elementos de la repetición misma. Por eso Freud experimenta cierta molestia al distribuir la diferencia y la repetición desde el punto de vista de Eros, en la medida en que mantiene la oposición de esos dos factores, y engloba la repetición bajo el modelo material de la diferencia anulada, en tanto que define a Eros por la introducción o incluso la producción de nuevas diferen-

cias.[19] Pero, de hecho, la fuerza de repetición de Eros deriva directamente de una potencia de la diferencia, la que Eros toma de Mnemosine, y que afecta a los objetos virtuales como otros tantos fragmentos de un pasado puro. No es la amnesia, sino más bien una hipermnesia, tal como Janet lo había presentido en ciertos aspectos, lo que explica el papel de la repetición erótica y su combinación con la diferencia. Lo «nunca-visto» que caracteriza un objeto siempre desplazado y disfrazado se sumerge en lo «ya-visto» como carácter del pasado puro en general de donde se ha extraído ese objeto. No se sabe *cuándo* ni *dónde* se lo ha visto, de acuerdo con la naturaleza objetiva de lo problemático; y, en última instancia, sólo lo extraño es familiar y sólo la diferencia se repite.

Es cierto que la síntesis de Eros y Mnemosine padece además una ambigüedad. Porque la serie de lo real (o de los presentes que pasan en lo real) y la serie de lo virtual (o del pasado que difiere por naturaleza con todo presente) forman dos líneas circulares divergentes, dos círculos o incluso dos arcos de un mismo círculo con respecto a la primera síntesis pasiva de Habitus. Pero con respecto al objeto = x tomado como límite inmanente de la serie de los virtuales, y como principio de la segunda síntesis pasiva, son los presentes sucesivos de la realidad los que forman ahora series coexistentes, círculos o aun arcos de un mismo círculo. Es inevitable que las dos referencias se confundan, y que el pasado puro recaiga así en el estado de un antiguo presente, aun cuando fuese mítico, reconstituyendo la ilusión que se suponía debía denunciar, resucitando esa ilusión de un originario y un derivado, de una identidad en el origen y de una semejanza en lo derivado. Más aún, es Eros quien se vive a sí mismo como ciclo, o como elemento de un ciclo, cuyo otro elemento opuesto no puede ser más que Tánatos en el fondo de la memoria, ambos combinándose como el amor y el odio, la construcción y la destrucción, la atracción y la repulsión. Siempre la misma ambigüedad del fundamento, la

[19] Por lo mismo que Eros implica la unión de dos cuerpos celulares e introduce así nuevas *diferencias vitales*, «no hemos podido descubrir en el instinto sexual esa tendencia a la repetición cuyo descubrimiento nos permitió concluir en la existencia de instintos de muerte» (Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, trad. Jankélévitch, en *Essais de psychanalyse*, Payot, pág. 70 [*Más allá del principio de placer*, en *AE*, vol. XVIII]).

de representarse en el círculo que impone a lo que funda, la de entrar como elemento en el circuito de la representación que él mismo determina en principio.

Tanto el carácter esencialmente perdido de los objetos virtuales como el carácter esencialmente disfrazado de los objetos reales son las poderosas motivaciones del narcisismo. Pero cuando la libido se vuelve o refluye sobre el yo [moi] cuando el yo pasivo se vuelve totalmente narcisístico, lo hace interiorizando la diferencia entre las dos líneas y experimentándose a sí mismo como perpetuamente desplazado en una, perpetuamente disfrazado en la otra. El yo narcisista es inseparable no sólo de una herida constitutiva, sino de los disfraces y desplazamientos que se tejen de un borde a otro y constituyen su modificación. Máscara para otras máscaras, simulaciones bajo otras simulaciones, el yo no se distingue de sus propios bufones, y camina cojeando sobre una pierna verde y otra roja. Sin embargo, no se podría exagerar la importancia de la reorganización que se produce a este nivel, en contraste con el estado precedente de la segunda síntesis. Porque, al propio tiempo que el yo pasivo se vuelve narcisista, la actividad debe ser *pensada* y no puede serlo más que como la afección, la modificación misma que el yo narcisista *experimenta* pasivamente por su cuenta, remitiendo desde entonces a la forma de un Yo [Je] que se ejerce sobre sí mismo como un «Otro». Este Yo activo, pero fisurado, no es sólo la base del superyó sino el correlato del yo [moi] narcisista, pasivo y herido, en un conjunto complejo que Paul Ricœur denominó adecuadamente «cogito abortado».[20] Por otra parte, no hay cogito que no sea abortado ni sujeto que no esté larvado. Hemos visto precedentemente que la fisura del Yo [Je] era solamente el tiempo como forma vacía y pura, desprendida de sus contenidos. En efecto, el yo [moi] narcisista aparece en el tiempo, pero no constituye en absoluto un contenido temporal; la libido narcisista, el reflujo de la libido sobre el yo ha hecho abstracción de todo contenido. El yo narcisista es más bien el fenómeno que corresponde a la forma del tiempo vacía sin llenarla, el fenómeno espacial de esta forma en general (este fenómeno de espacio se presenta de manera diferente en la castración

[20] Cf. Paul Ricœur, *De l'interprétation* (Editions du Seuil, 1965), págs. 413-4.

neurótica y en la división psicótica). La forma del tiempo en el Yo [Je] determinaba un orden, un conjunto y una serie. El orden formal estático del antes, del durante y del después marca en el tiempo la división del yo [moi] narcisista o las condiciones de su contemplación. El conjunto del tiempo se recoge en la imagen de la acción formidable, tal como está a la vez presentada, prohibida y predicha por el superyó: la acción = x. La serie del tiempo designa la confrontación del yo narcisista dividido con el conjunto del tiempo o la imagen de la acción. El yo narcisista repite una vez, con el tono del antes o del defecto, con el tono del *Ello* (esta acción es demasiado grande para mí); una segunda vez, con el tono de un devenir-igual infinito propio del *yo ideal*; una tercera, con el tono del después que realiza la predicción del *superyó* (¡el ello y el yo, la condición y el agente serán a su vez aniquilados!). Pues la ley práctica misma no significa otra cosa que esta forma del tiempo vacío.

Cuando el yo narcisista ocupa el lugar de los objetos virtuales y reales, cuando toma sobre sí el desplazamiento de unos como disfraz de otros, no reemplaza un contenido del tiempo por otro. Por el contrario, entramos en la tercera síntesis. Se diría que el tiempo ha abandonado todo contenido mnemónico posible y, con ello, quebrado el círculo al cual lo llevaba Eros. Se ha desenvuelto, enderezado, ha tomado la figura última del laberinto, el laberinto en línea recta que es, como dice Borges, «invisible, incesante». El tiempo vacío, fuera de sus goznes, con su orden formal y estático riguroso, su conjunto aplastante, su serie irreversible, es exactamente el instinto de muerte. El instinto de muerte no entra en un ciclo con Eros, no le es complementario ni antagonista, no es en modo alguno simétrico, sino que da pruebas de una síntesis completamente distinta. La correlación de Eros y Mnemosine es sustituida por la de un yo narcisista sin memoria, gran amnésico, y un instinto de muerte sin amor, desexualizado. El yo narcisista no tiene más que un cuerpo muerto, ha perdido el cuerpo al mismo tiempo que los objetos. A través del instinto de muerte se refleja en el yo ideal y presiente su fin en el superyó, como en dos pedazos del Yo [Je] fisurado. Esta relación entre el yo [moi] narcisista y el instinto de muerte es lo que Freud marca tan profundamente cuando dice que la libido no refluye sobre el yo sin *desexualizarse*, sin formar una energía neutra *desplazable*, ca-

paz esencialmente de ponerse al servicio de Tánatos.[21] Pero ¿por qué Freud enuncia el instinto de muerte como preexistente a esa energía desexualizada, en principio independiente de ella? Por dos razones, sin duda: una remite a la persistencia del modelo dualista y conflictual que inspira toda la teoría de las pulsiones; la otra, al modelo material que preside la teoría de la repetición. Ese es el motivo por el cual Freud insiste ora sobre la diferencia de naturaleza entre Eros y Tánatos, según la cual Tánatos debe ser calificado por él mismo en oposición a Eros; ora sobre una diferencia de ritmo o de amplitud, como si Tánatos alcanzase el estado de la materia inanimada y, con ello, se identificase con esta potencia de repetición bruta y desnuda, que las diferencias vitales provenientes de Eros supuestamente se limitan tan sólo a recubrir o contrariar. Pero de todos modos la muerte, determinada como retorno cualitativo y cuantitativo de lo viviente a esta materia inanimada, no tiene más que una definición extrínseca, científica y objetiva; Freud rechaza extrañamente cualquier otra dimensión de la muerte, cualquier prototipo o presentación de la muerte en el inconsciente, aun cuando conceda la existencia de tales prototipos para el nacimiento o la castración.[22] Ahora bien, la reducción de la muerte a la determinación objetiva de la materia manifiesta ese prejuicio según el cual la repetición debe encontrar su principio último en un modelo material indiferenciado, más allá de los desplazamientos y disfraces de una diferencia segunda u opuesta. Pero, en verdad, la estructura del inconsciente no es conflictual, oposicional o de contradicción, sino cuestionante y problematizante. La repetición tampoco es potencia bruta y desnuda, más allá de los disfraces que podrían afectarla secundariamente, como otras tantas variantes; se teje, por el contrario, en el disfraz, en el desplazamiento, como elementos constitutivos a los cuales no preexiste. La muerte no aparece en el modelo objetivo de una materia indiferente inanimada, hacia la cual lo viviente «retornaría»; está presente en lo viviente,

[21] Freud, *Le moi et le ça*, en *Essais de psychanalyse* (tr. Jankélévitch, ed. Payot), págs. 212-4. [*El yo y el ello*, en *AE*, vol. XIX.]

[22] Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse* (trad. Tort, 2ª ed., Presses Universitaires de France, 1968), págs. 53 y sigs. [*Inhibición, síntoma y angustia*, en *AE*, vol. XX.] Lo cual es más extraño aún por cuanto Freud reprocha a Rank su concepción demasiado objetiva del nacimiento.

como experiencia subjetiva y diferenciada provista de un prototipo. No responde a un estado de materia, sino, por el contrario, a una pura forma que ha abjurado de toda materia —la forma vacía del tiempo—. (Y una manera de llenar el tiempo es exactamente lo mismo que subordinar la repetición a la identidad extrínseca de una materia muerta o a la identidad intrínseca de un alma inmortal.) Porque la muerte no se reduce a la negación, ni a lo negativo de oposición, ni a lo negativo de limitación. No es ni la limitación de la vida mortal por la materia, ni la oposición de una vida inmortal con la materia lo que da a la muerte su prototipo. La muerte es más bien la forma última de lo problemático, la fuente de los problemas y de las preguntas, la marca de su permanencia por encima de toda respuesta, el ¿dónde? ¿cuándo? que designa ese (no)-ser en el que se nutre toda afirmación.

Blanchot expresaba con razón que la muerte tiene dos aspectos: uno, personal, concerniente al Yo [Je], el yo [moi], y que puedo enfrentar en una lucha o alcanzar en un límite, y, en todo caso, encontrar en un presente que hace pasarlo todo. Pero el otro, extrañamente impersonal, sin relación «conmigo», ni presente ni pasado, sino siempre por venir, fuente de una aventura múltiple incesante en una pregunta que persiste: «El hecho de morir es lo que incluye un vuelco radical por el cual la muerte, que era la forma extrema de mi poder, no se convierte solamente en lo que me desposee arrojándome fuera de mi poder de comenzar y aun de terminar, sino que se convierte en lo que no tiene relación conmigo, sin poder sobre mí, en lo que está desprovisto de toda posibilidad, la irrealidad de lo indefinido. Vuelco que no puedo representarme, que ni siquiera puedo concebir como definitivo, que no es el paso irreversible más allá del cual no hay regreso, pues es lo que no se cumple, lo interminable y lo incesante (. . .) Tiempo sin presente, con el cual no mantengo relación alguna, aquello hacia lo cual no puedo abalanzarme pues en (él) *yo* no muero, he perdido el poder de morir, en (él) *se* muere, no se deja y no se termina de morir (. . .) No el término, sino lo interminable, no la muerte propia, sino la muerte cualquiera, no la muerte verdadera sino, como dice Kafka, el sarcasmo de su error capital. . .».[23] Si se confron-

[23] Maurice Blanchot, *L'espace littéraire* (NRF, 1955), págs. 107 y 160-1.

tan estos dos aspectos, se ve claramente que ni siquiera el suicidio los vuelve adecuados o los hace coincidir. Ahora bien, el primero significa esta desaparición personal de la persona, la anulación de *esta* diferencia que representa el Yo [Je], el yo [moi]. Diferencia que era solamente para morir y cuya desaparición puede ser objetivamente representada en una vuelta a la materia inanimada, como calculada en una suerte de entropía. Pese a las apariencias, esta muerte viene siempre del exterior, en el momento mismo en que constituye la posibilidad más personal, y del pasado, en el momento mismo en que está más presente. Pero el otro, el otro rostro, el otro aspecto, designa el estado de las diferencias libres cuando ya no están sometidas a la forma que les daba un Yo [Je], un yo [moi], cuando se desarrollan en una figura que excluye *mi* propia coherencia con el mismo derecho que la de una identidad cualquiera. Hay siempre un «se muere» más profundo que el «yo muero», y no son sólo los dioses quienes mueren sin cesar y de múltiples maneras; como si surgiesen mundos en donde lo individual ya no estuviera apresado en la forma personal del Yo [Je] y del yo [moi], ni aun lo singular, preso en los límites del individuo; en una palabra, lo múltiple insubordinado, que no «se reconoce» en el primer aspecto. Es, al primer aspecto, sin embargo, adonde remite toda la concepción freudiana; pero es por medio de ello que no da con el instinto de muerte, y la experiencia o el prototipo correspondientes.

No vemos pues razón alguna para formular un instinto de muerte que se distinguiría de Eros, ya sea por una diferencia de naturaleza entre dos fuerzas, o por una diferencia de ritmo o de amplitud entre dos movimientos. En ambos casos, la diferencia estaría ya dada, y Tánatos sería independiente. Nos parece, por el contrario, que Tánatos se confunde enteramente con la desexualización de Eros, con la formación de esa energía neutra y desplazable que menciona Freud. Esta no pasa al servicio de Tánatos, sino que lo constituye: no hay entre Eros y Tánatos una diferencia analítica, es decir, ya dada, en una misma «síntesis» capaz de reunir a ambos o hacerlos alternar. Esto no significa que la diferencia sea menos grande; por el contrario, es más grande, siendo sintética, precisamente porque Tánatos significa una síntesis del tiempo muy distinta de Eros, tanto más exclusiva cuanto que está tomada de él, construida sobre sus

restos. Al mismo tiempo que Eros refluye sobre el yo [moi], el yo toma sobre sí mismo los disfraces y desplazamientos que caracterizaban a los objetos, para hacer de ellos su propia afección mortal, la libido pierde todo contenido mnésico, y el Tiempo, su figura circular, para tomar una forma recta implacable, y el instinto de muerte aparece, idéntico a esa forma pura, energía desexualizada *de* esa libido narcisista. La complementariedad de la libido narcisista y del instinto de muerte define la tercera síntesis, en igual medida que Eros y Mnemosine definían la segunda. Y cuando Freud dice que tal vez haya que relacionar el proceso en general de *pensar* con esta energía desexualizada como correlativa de la libido convertida en narcisista, debemos comprender que, contrariamente al viejo dilema, ya no se trata de saber si el pensamiento es innato o adquirido. Ni innato, ni adquirido, es genital, *es decir* desexualizado, tomado de ese reflujo que nos abre al tiempo vacío. «Soy un genital innato», decía Artaud, queriendo decir asimismo un «saber desexualizado», para marcar esta génesis del pensamiento en un Yo [Je] siempre fisurado. No hay modo de adquirir el pensamiento, ni ejercitarlo como un innatismo, sino de engendrar el acto de pensar en el pensamiento mismo, tal vez bajo el efecto de una violencia que hace refluir la libido sobre el yo [moi] narcisista, y paralelamente extraer Tánatos de Eros, abstraer el tiempo de todo contenido para desprender de él la forma pura. Hay una experiencia de la muerte que corresponde a esta tercera síntesis.

Freud atribuye al inconsciente tres grandes ignorancias: el No, la Muerte y el Tiempo. Y, sin embargo, en el inconsciente sólo se trata de tiempo, de muerte y de no. ¿Significa solamente que son actuados sin ser representados? Más aún; el inconsciente ignora el no porque vive del (no)-ser de los problemas y de las preguntas, pero no del no-ser de lo negativo que afecta sólo la conciencia y sus representaciones. Ignora la muerte porque toda representación de la muerte atañe al aspecto inadecuado, en tanto que el inconsciente se apodera del revés, descubre la otra cara. Ignora el tiempo porque no está jamás subordinado a los contenidos empíricos de un presente que pasa en la representación, pero que opera las síntesis pasivas de un tiempo original. *Es preciso volver a estas tres síntesis, como constitutivas del inconsciente*. Corresponden a las figuras de la repetición, tales

como aparecen en la obra de un gran novelista: el lazo, el cordel siempre renovado; la mancha sobre la pared, siempre desplazada; la goma, siempre borrada. La repetición-lazo, la repetición-mancha, la repetición-goma: las tres más allá del principio de placer. La primera síntesis expresa la fundación del tiempo sobre un presente viviente, fundación que confiere al placer su valor de principio empírico en general, al cual se ha sometido el contenido de la vida psíquica en el Ello. La segunda síntesis expresa el fundamento del tiempo por un pasado puro, fundamento que condiciona la aplicación del principio de placer a los contenidos del Yo [Moi]. Pero la tercera síntesis designa el abismo al que el fundamento mismo nos precipita: Tánatos es descubierto en tercer término como ese abismo más allá del fundamento de Eros y de la fundación de Habitus. También mantiene con el principio de placer un tipo de relación desconcertante, que con frecuencia se expresa en las paradojas insondables de un placer ligado al dolor (pero, de hecho, se trata de algo muy distinto: se trata de la desexualización en esta tercera síntesis, en tanto inhibe la aplicación del principio de placer como idea directriz y previa, para proceder luego a una resexualización en que el placer no invierte más que un pensamiento puro y frío, apático y helado, tal como se lo ve en el caso del sadismo o del masoquismo). En cierto modo, la tercera síntesis reúne todas las dimensiones del tiempo, pasado, presente, porvenir, y las hace jugar ahora en la pura forma. De otro modo, acarrea su reorganización, puesto que el pasado es arrojado hacia el lado del Ello, como la condición por defecto en función de un conjunto del tiempo, y el presente resulta definido por la metamorfosis del agente en el yo ideal. De otra manera, por fin, la última síntesis no atañe más que al porvenir, puesto que anuncia en el superyó la destrucción del Ello y del yo, del pasado y del presente, de la condición y del agente. En este punto extremo la línea recta del tiempo vuelve a formar un círculo, pero singularmente tortuoso, o el instinto de muerte revela una verdad incondicionada en su «otro» rostro; precisamente el eterno retorno en tanto que este no hace volverlo todo, sino que, por el contrario, afecta un mundo que se ha desembarazado del defecto de la condición y de la igualdad del agente para afirmar solamente lo excesivo y lo desigual, lo interminable y lo incesante, lo informal como producto de la formalidad más

extrema. Así termina la historia del tiempo: le corresponde deshacer su círculo físico o natural, demasiado bien centrado, y formar una línea recta, pero que, arrastrada por su propia longitud, vuelva a formar un círculo eternamente descentrado.

El eterno retorno es poder de afirmación, pero afirma todo de lo múltiple, todo de lo diferente, todo del azar, *salvo* lo que los subordina al Uno, a lo Mismo, a la necesidad, *salvo* el Uno, lo Mismo y lo Necesario. Del Uno se dice que ha subordinado lo múltiple a sí mismo de una vez por todas. ¿Y no es acaso el rostro de la muerte? Pero ¿no es acaso el otro rostro, el hacer morir de una vez por todas, a su turno, todo lo que opera una vez por todas? Si el eterno retorno está en relación esencial con la muerte, es porque promueve e implica «una vez por todas» la muerte de lo que es uno. Si está en relación esencial con el porvenir, es porque el porvenir es el despliegue y la explicación de lo múltiple, de lo diferente, de lo fortuito por sí mismos y «por todas las veces». La repetición en el eterno retorno excluye dos determinaciones: lo Mismo o la identidad de un concepto subordinante, y lo negativo de la condición que referiría lo repetido a lo Mismo y aseguraría la subordinación. La repetición en el eterno retorno excluye a la vez el devenir-igual o el devenir-semejante al concepto, y la condición por defecto de tal devenir. Involucra, por el contrario, sistemas excesivos que vinculan lo diferente a lo diferente, lo múltiple a lo múltiple, lo fortuito a lo fortuito, en un conjunto de afirmaciones siempre coextensivas a las preguntas formuladas y a las decisiones tomadas. Se dice que el hombre no sabe *jugar*: sucede que cuando se da un azar o una multiplicidad, concibe sus afirmaciones como destinadas a limitarlo; sus decisiones, como destinadas a conjurar su efecto; sus reproducciones, como destinadas a hacer volver lo mismo bajo una hipótesis de ganancia. Se trata, precisamente, del mal juego, aquel donde se corre el riesgo tanto de perder como de ganar, porque en él no se afirma *todo* el azar: el carácter preestablecido de la regla que fragmenta tiene como correlato a la condición por defecto en el jugador, que no sabe qué fragmento saldrá. El sistema del porvenir, por el contrario, debe ser llamado juego divino, porque la regla no preexiste, porque el juego ya descansa sobre sus propias reglas, porque el niño-jugador no puede sino ganar —dado que todo el azar está afirma-

do cada vez y por todas las veces—. No afirmaciones restrictivas o limitativas, sino coextensivas a las preguntas formuladas y a las decisiones de las que estas emanan: tal juego provoca la repetición de la jugada necesariamente vencedora, puesto que no lo es más que a fuerza de abarcar todas las combinaciones y las reglas posibles en el sistema de su propio retorno. Respecto de este juego de la diferencia y de la repetición, en tanto llevado por el instinto de muerte, nadie fue más lejos que Borges, en toda su insólita obra: «Si la lotería es una intensificación del azar, una periódica infusión del caos en el cosmos, ¿no convendría que el azar interviniera en todas las etapas del sorteo y no en una sola? ¿No es irrisorio que el azar dicte la muerte de alguien y que las circunstancias de esa muerte —la reserva, la publicidad, el plazo de una hora o de un siglo— no estén sujetas al azar? (. . .) En la realidad, *el número de sorteos es infinito*. Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras. Los ignorantes suponen que infinitos sorteos requieren un tiempo infinito; en realidad, basta que el tiempo sea infinitamente subdivisible (. . .) En todas las ficciones, cada vez que un hombre se encuentra con diversas alternativas, opta por unas y elimina las otras; en la del casi inextricable *Ts'ui Pên*, opta —simultáneamente— por todas. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan. De ahí las contradicciones de la novela. Fang, digamos, tiene un secreto; un desconocido llama a su puerta; Fang resuelve matarlo. Naturalmente, hay varios desenlaces posibles: Fang puede matar al intruso, el intruso puede matar a Fang, ambos pueden salvarse, ambos pueden morir, etc. En la obra de *Ts'ui Pên*, todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones».[24]

¿Cuáles son esos sistemas afectados por el eterno retorno? Consideremos las dos proposiciones: sólo lo que se parece difiere; y sólo las diferencias se parecen.[25] La primera

[24] Jorge Luis Borges, *Fictions*, trad. Verdevoye e Ibarra (NRF, 1951), págs. 89-90, 129-30. [«La lotería en Babilonia», pág. 459, y «El jardín de senderos que se bifurcan», pág. 478, en *Obras completas*, vol. 1, Buenos Aires: Emecé, 1989.]

[25] Véase Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui* (Presses Universitaires de France, 1962), pág. 111: «Las que se asemejan no son las semejanzas, sino las diferencias». Lévi-Strauss muestra de qué modo este

fórmula enuncia la semejanza como condición de la diferencia; exige también, sin duda, la posibilidad de un concepto idéntico para las dos cosas que difieren con la condición de parecerse; implica además una analogía en la relación de cada cosa con ese concepto, y provoca, por último, la reducción de la diferencia a una oposición determinada por esos tres momentos. Según la otra fórmula, por el contrario, la semejanza y también la identidad, la analogía, la oposición, ya no pueden ser consideradas más que como los efectos, los productos de una diferencia primera o de un sistema primero de diferencias. Según esta otra fórmula, es preciso que la diferencia relacione de inmediato entre sí los términos que difieren. Es necesario, de acuerdo con la intuición ontológica de Heidegger, que la diferencia sea en sí misma articulación y vínculo, que relacione lo diferente con lo diferente, sin ninguna mediación por lo idéntico o lo semejante, lo análogo o lo opuesto. Es necesaria una diferenciación de la diferencia, un en-sí tanto como un *diferenciante*, un *Sich-unterscheidende*, por el cual lo diferente se encuentra al mismo tiempo reunido, en lugar de estar representado bajo la condición de una semejanza, de una identidad, de una analogía, de una oposición previas. Cuando estas instancias dejan de ser condiciones, se reducen a efectos de la diferencia primera y de su diferenciación, efectos de conjunto o de superficie, que caracterizan el mundo desnaturalizado de la representación, y que expresan la manera en que el en-sí de la diferencia se oculta a sí mismo suscitando lo que lo recubre. Debemos preguntar si las dos fórmulas son simplemente dos maneras de hablar que no modifican gran cosa; o bien si se aplican a sistemas completamente diferentes; o bien si, aplicándose a los mismos sistemas (y, en última instancia, al sistema del mundo), no significan dos interpretaciones incompatibles y de valor desigual, una de las cuales es capaz de cambiarlo todo.

El en-sí de la diferencia se oculta en las mismas condiciones y la diferencia entra en las categorías de la representación. ¿En qué otras condiciones la diferencia desarrolla

---

principio se desarrolla en la formación de por lo menos dos series, donde los términos de cada serie difieren entre sí (por ejemplo, en cuanto al totemismo, la serie de las especies animales distintas y la de las posiciones sociales diferenciales): la semejanza está «entre estos dos sistemas de diferencias».

este en-sí como «diferenciante» y reúne lo diferente más allá de toda representación posible? El primer carácter nos parece ser la organización en series. Es necesario que un sistema se constituya sobre la base de dos o más series, cada una de las cuales está definida por las diferencias entre los términos que la componen. Si suponemos que las series entran en comunicación por la acción de una fuerza cualquiera, es evidente que esta comunicación refiere las diferencias a otras diferencias, o constituye en el sistema diferencias de diferencias: esas diferencias de segundo grado desempeñan el papel de «diferenciante», es decir, refieren las unas a las otras las diferencias de primer grado. Este estado de cosas se expresa adecuadamente en ciertos conceptos físicos: *acoplamiento* entre series heterogéneas, de donde deriva una *resonancia interna* en el sistema, de donde deriva a su vez un *movimiento forzado* cuya amplitud desborda las series de base. Es posible determinar la naturaleza de estos elementos que valen a la vez por su diferencia en una serie de la cual forman parte, y por su diferencia de diferencia, de una serie a otra: se trata de intensidades cuya característica es estar constituida por una diferencia que remite a otras diferencias (E-E' donde E remite a *e-e'* y *e* a ε-ε'. . .). La naturaleza intensiva de los sistemas considerados no debe hacernos prejuzgar sobre su calificación: mecánica, física, biológica, psíquica, social, estética, filosófica, etc. Cada tipo de sistema tiene sin duda sus condiciones particulares, pero que se conforman a los caracteres precedentes, dándoles, al mismo tiempo, una estructura apropiada en cada caso: por ejemplo, las palabras son verdaderas intensidades en ciertos sistemas estéticos, los conceptos son también intensidades desde el punto de vista del sistema filosófico. Se advertirá, según el célebre «Proyecto» freudiano de 1895, que la vida biopsíquica se presenta bajo la forma de un campo intensivo en el que se distribuyen diferencias determinables como excitaciones y diferencias de diferencias, determinables como drenaje. Pero, por sobre todo, las síntesis de la Psyché encarnan por su cuenta las tres dimensiones de los sistemas en general. Pues el vínculo psíquico (Habitus) opera un acoplamiento de series de excitaciones; Eros designa al estado específico de resonancia interna que de ellas deriva; el instinto de muerte se confunde con el movimiento forzado cuya amplitud psíquica supera las series resonantes mismas (de

allí la diferencia de amplitud entre el instinto de muerte y el Eros resonante).

Una vez que la comunicación se establece entre series heterogéneas, se desprenden todo tipo de consecuencias en el sistema. Algo «pasa» entre los bordes; estallan acontecimientos, fulguran fenómenos del tipo relámpago o rayo. Dinamismos espacio-temporales llenan el sistema, expresando a la vez la resonancia de las series acopladas y la amplitud del movimiento forzado que las desborda. El sistema está poblado por sujetos, a la vez sujetos larvarios y yo [moi] pasivos. Son yo pasivos porque se confunden con la contemplación de los acoplamientos y las resonancias; sujetos larvarios, porque son el soporte o el paciente de los dinamismos. En efecto, en su participación necesaria en el movimiento forzado, un puro dinamismo espacio-temporal no puede ser experimentado más que en el extremo de lo vivible, en condiciones fuera de las cuales acarrearía la muerte de todo sujeto bien constituido, dotado de independencia y actividad. La verdad de la embriología consiste en que hay movimientos vitales sistemáticos, deslizamientos, torsiones, que sólo el embrión puede soportar: el adulto quedaría destrozado. Hay movimientos de los que sólo se puede ser paciente, pero el paciente, a su vez, no puede ser más que una larva. La evolución no se hace al aire libre, y sólo lo involucionado evoluciona. La pesadilla es tal vez un dinamismo psíquico que ni el hombre despierto, *ni aun el soñador*, podrían soportar, sino sólo el que duerme un sueño profundo, un sueño sin sueños. En este sentido, no es seguro que el pensamiento, tal como constituye el dinamismo propio del sistema filosófico, pueda ser referido, como en el cogito cartesiano, a un sujeto sustancial acabado, bien constituido: el pensamiento es más bien uno de esos movimientos terribles, que sólo pueden ser soportados en las condiciones de un sujeto larvario. El sistema no contiene más que semejantes sujetos, pues únicamente ellos pueden realizar el movimiento forzado, convirtiéndose en pacientes de los dinamismos que los expresan. Aun el filósofo es el sujeto larvario de su propio sistema. He aquí, pues, que el sistema no se define sólo por las series heterogéneas que lo bordean, ni por el acoplamiento, la resonancia y el movimiento forzado que constituyen sus dimensiones, sino también por los sujetos que lo pueblan y los dinamismos que lo llenan y, por últi-

mo, por las cualidades y las extensiones que se desarrollan a partir de esos dinamismos.

Pero subsiste la dificultad fundamental: ¿es en realidad la diferencia lo que relaciona lo diferente con lo diferente en estos sistemas intensivos? ¿La diferencia de diferencia relaciona la diferencia consigo misma sin otro intermediario? Cuando hablamos de una puesta en comunicación de series heterogéneas, de un acoplamiento y de una resonancia, ¿no es acaso con la condición de un mínimo de semejanza entre las series, y de una identidad en el agente que opera la comunicación? «Demasiada» diferencia entre las series, ¿no volvería imposible toda operación? ¿No estamos condenados a encontrar un punto privilegiado en que la diferencia no se deja pensar más que en virtud de una semejanza entre las cosas que difieren y de una identidad de un tercero? Debemos aquí prestar la mayor atención al rol respectivo de la diferencia, de la semejanza y de la identidad. Y, en primer lugar, ¿cuál es ese agente, esa fuerza que asegura la comunicación? El rayo estalla entre intensidades diferentes, pero está precedido por un *precursor sombrío*, invisible, insensible, que determina de antemano su camino a la inversa, como en bajorrelieve. De igual manera, todo sistema contiene su precursor sombrío que asegura la comunicación de las series que lo bordean. Veremos que, según la variedad de los sistemas, este rol está cumplido por determinaciones muy diversas. Pero se trata de saber, de todos modos, cómo el precursor ejerce ese rol. Es indudable que *hay* una identidad del precursor y una semejanza de las series que pone en comunicación. Pero este «hay» permanece perfectamente indeterminado. La identidad y la semejanza, ¿son en este caso condiciones, o, por el contrario, efectos de funcionamiento del precursor sombrío que proyectaría necesariamente sobre sí mismo la ilusión de una identidad ficticia, y sobre las series que reúne la ilusión de una semejanza retrospectiva? Identidad y semejanza no serían entonces más que ilusiones inevitables, es decir, conceptos de la reflexión, que darían cuenta de nuestro hábito inveterado de pensar la diferencia a partir de las categorías de la representación, pero esto porque el invisible precursor se ocultaría a sí mismo y ocultaría su funcionamiento, así como, al propio tiempo, al en-sí como verdadera naturaleza de la diferencia. Dadas dos series heterogéneas, dos series de diferencias, el

precursor actúa como el diferenciante de estas diferencias. De este modo, las relaciona de inmediato en virtud de su propia potencia: es el en-sí de la diferencia o lo «diferentemente diferente», es decir, la diferencia en segundo grado, la diferencia consigo que relaciona lo diferente con lo diferente por sí mismo. Porque el camino que traza es invisible, y sólo se volverá visible al revés, en tanto esté recubierto y recorrido por los fenómenos que induce en el sistema, no tiene otro lugar que aquel del cual «falta», ni otra identidad que aquella a la cual falta: es, precisamente, el objeto = x, aquel que «falta de su lugar» y a su propia identidad. De modo que la identidad lógica que la reflexión le confiere abstractamente, y la semejanza física que la reflexión confiere a las series que reúne, expresa solamente el efecto estadístico de su funcionamiento sobre el conjunto del sistema, es decir, la manera en que se oculta necesariamente bajo sus propios efectos, porque *se desplaza* perpetuamente en sí mismo y *se disfraza* perpetuamente en las series. Así, no podemos considerar que la identidad de un tercero y la semejanza de las partes sean una condición para el ser y el pensamiento de la diferencia, sino tan sólo una condición para su representación, la que expresa una desnaturalización de ese ser y de ese pensamiento, como un efecto óptico que enturbiaría el verdadero estatuto de la condición tal como es en sí.

Llamamos *dispar* al precursor sombrío, a esa diferencia en sí, de segundo grado, que relaciona las series heterogéneas o inconexas. En cada caso, su espacio de desplazamiento y su proceso de disfraz son los que determinan una magnitud relativa de las diferencias puestas en relación. Se sabe que en ciertos casos (en ciertos sistemas), la diferencia de las diferencias puestas en juego puede ser «muy grande»; en otros sistemas, debe ser «muy pequeña».[26] Pero sería erróneo ver, en este segundo caso, la expresión pura de una

[26] Léon Selme mostraba que la ilusión de una anulación de las diferencias debía ser tanto mayor cuanto más pequeñas eran las diferencias realizadas en un sistema (así en las máquinas térmicas): *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Givors, 1917. Sobre la importancia de las series inconexas y su resonancia interna en la constitución de sistemas, léase Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Presses Universitaires de France, 1964, pág. 20. (Pero G. Simondon mantiene como condición una exigencia de semejanza entre series, o de pequeñez de las diferencias puestas en juego; cf. págs. 254-7.)

exigencia previa de semejanza, que no haría más que relajarse en el primer caso extendiéndose a la escala del mundo. Se insiste, por ejemplo, en la necesidad de que las series dispares sean *casi semejantes*, que las frecuencias sean *vecinas* (ω vecino de ω_0); en una palabra, que la diferencia sea *pequeña*. Pero, precisamente, no hay diferencia «pequeña», aun en la escala del mundo, si se presupone la identidad del agente que pone en comunicación los diferentes. Los términos pequeño y grande, como se vio, se aplican muy mal a la diferencia, porque la juzgan según los criterios de lo Mismo y de lo semejante. Si se relaciona la diferencia con su diferenciante, si se evita conferir al diferenciante una identidad que no tiene ni puede tener, la diferencia será denominada pequeña o grande según sus posibilidades de fraccionamiento, es decir, según el desplazamiento y el disfraz del diferenciante, pero en ningún caso podrá pretenderse que una diferencia pequeña dé pruebas de una condición estricta de semejanza, así como una grande tampoco las da para la persistencia de una semejanza simplemente laxa. La semejanza es de todas maneras un efecto, un producto de funcionamiento, un resultado externo, una ilusión que surge en cuanto el agente se atribuye una identidad de la cual carece. Lo importante no es, pues, que la diferencia sea pequeña o grande, y finalmente siempre pequeña con respecto a una semejanza más vasta. Lo importante, para el en-sí, es que, pequeña o grande, la diferencia sea interna. Hay sistemas de gran semejanza externa y pequeña diferencia interna. Lo contrario es también posible: sistemas de pequeña semejanza externa y gran diferencia interna. Pero lo imposible es lo contradictorio; la semejanza está siempre hacia el exterior, y la diferencia, pequeña o grande, forma el núcleo del sistema.

Veamos ejemplos tomados de sistemas literarios muy diversos. En la obra de Raymond Roussel, nos hallamos frente a series verbales: el rol del precursor está representado por un homónimo o un cuasi homónimo *b*illar-*p*illo (*b*illard-*p*illard), pero este precursor sombrío es tanto menos visible y sensible cuanto que una de las dos series, si es preciso, permanece oculta. Extrañas historias colmarán la diferencia entre las dos series, de modo de inducir un efecto de semejanza y de identidad externas. Ahora bien, el precursor

no obra en absoluto por su identidad, aun cuando esta sea nominal u homonímica; se lo ve bien en el cuasi homónimo que no funciona más que confundiéndose por entero con el carácter diferencial de dos palabras (*b* y *p*). De la misma manera, el homónimo no aparece aquí como la identidad nominal de un significante, sino como el diferenciante de significados distintos, que produce secundariamente tanto un efecto de semejanza de significados como un efecto de identidad en el significante. Por ello, sería insuficiente decir que el sistema se funda sobre una cierta determinación negativa, a saber, el defecto de las palabras con respecto a las cosas, aquello por lo cual una palabra está condenada a designar varias cosas. Es la misma ilusión que nos hace pensar la diferencia a partir de una semejanza y de una identidad supuestas previas, y que la hace aparecer como negativa. En verdad, no es por su pobreza de vocabulario, sino por su exceso, por su poder sintáctico y semántico más positivo, que el lenguaje inventa la forma en la que desempeña el rol de precursor oscuro, es decir, allí donde, hablando de cosas diferentes, diferencia esas diferencias relacionándolas de inmediato unas con otras, en series que hace resonar. Ese es el motivo por el cual la repetición de las palabras no se explica negativamente, ni puede ser presentada como una repetición desnuda, sin diferencia. La obra de Joyce recurre evidentemente a procedimientos muy distintos. Pero se trata siempre de reunir un máximo de series dispares (en última instancia, todas las series divergentes constitutivas del cosmos), haciendo funcionar precursores sombríos de índole lingüística (en este caso, palabras esotéricas, palabras-valija), que no descansan sobre ninguna identidad previa, que no son, sobre todo, «identificables» en principio, sino que inducen un máximo de semejanza y de identidad en el conjunto del sistema, y como resultado del proceso de diferenciación de la diferencia en sí (véase la letra cósmica de *Finnegan's Wake*). Lo que sucede en el sistema entre series resonantes, bajo la acción del precursor oscuro, se llama «epifanía». La extensión cósmica no hace más que uno con la amplitud de un movimiento forzado, que barre y desborda las series, instinto de muerte en última instancia, «no» de Stephen que no es el no-ser de lo negativo, sino el (no)-ser de una pregunta persistente, al cual corresponde sin con-

testarle el Sí cósmico de la Sra. Bloom porque es el único en ocuparlo y llenarlo adecuadamente.[27]

La cuestión de saber si la experiencia psíquica está estructurada como un lenguaje, o incluso si el mundo físico es asimilable a un libro, depende de la naturaleza de los precursores oscuros. Un precursor lingüístico, una palabra esotérica, no tiene por sí mismo una identidad, aun nominal, así como sus significaciones tampoco tienen una semejanza, ni aun infinitamente relajada; no se trata solamente de una palabra compleja o de una simple reunión de palabras, sino de una palabra sobre las palabras, que se confunde enteramente con el «diferenciante» de las palabras de primer grado, y con el «desemejante» de sus significaciones. Es por eso que no vale más que en la medida en que pretende, no decir algo, sino decir el *sentido* de lo que dice. Ahora bien, la ley

[27] Nota sobre las experiencias proustianas. Tienen, a todas luces, una estructura completamente distinta de las epifanías de Joyce. Pero también se trata de dos series, la de un antiguo presente (Combray tal como fue vivido) y la de un presente actual. Si nos limitamos a una primera dimensión de la experiencia, hay sin duda una semejanza entre las dos series (la magdalena, el desayuno), e incluso una identidad (el sabor como cualidad no meramente semejante, sino idéntica a sí en los dos momentos). Sin embargo, el secreto no está ahí. El poder del sabor se debe sólo a que *envuelve* algo = *x*, que no se define ya por una identidad: envuelve Combray *tal como es en sí*, fragmento de pasado puro, en su doble irreductibilidad al presente que fue (percepción) y al actual presente donde se lo podría volver a ver o volver a construir (memoria voluntaria). Ahora bien, este Combray en sí se define por su propia diferencia esencial, «diferencia cualitativa» de la que Proust dice que no existe «en la superficie de la tierra», sino solamente en una profundidad singular. Y es ella la que produce, al envolverse, tanto la identidad de la cualidad como la semejanza de las series. Identidad y semejanza no son, una vez más, sino el resultado de un diferenciante. Y si las dos series son sucesivas la una con respecto a la otra, coexisten, en cambio, con relación al Combray en sí como objeto = *x* que las hace resonar. Ocurre además que la resonancia de las series se abre sobre un instinto de muerte que las desborda a las dos: así el botín y el recuerdo de la abuela. Eros está constituido por la resonancia, pero se supera hacia el instinto de muerte, constituido por la amplitud de un movimiento forzado (es el instinto de muerte el que hallará su salida gloriosa en la obra de arte, más allá de las experiencias eróticas de la memoria involuntaria). La fórmula proustiana, «un poco de tiempo en estado puro», designa primero el pasado puro, el ser en sí del pasado, es decir, la síntesis erótica del tiempo, pero designa más profundamente la forma pura y vacía del tiempo, la síntesis última, la del instinto de muerte que desemboca en la eternidad del retorno en el tiempo.

del lenguaje tal como se ejerce en la representación excluye esta posibilidad; el sentido de una palabra no puede ser dicho más que por otra palabra que toma a la primera como objeto. De ahí esta situación paradójica: el precursor lingüístico pertenece a una suerte de metalenguaje, y no puede encarnarse más que en una palabra desprovista de sentido desde el punto de vista de las series de representaciones verbales del primer grado. Se trata del *estribillo*. Este doble estado de la palabra esotérica, que dice su propio sentido, pero no lo dice sin representarse y representarlo como sinsentido, expresa bien el perpetuo desplazamiento del sentido y su disfraz en las series. De modo que la palabra esotérica es el objeto = *x* propiamente lingüístico, pero también el objeto = *x* estructura la experiencia psíquica como la de un lenguaje, siempre y cuando se tenga en cuenta el perpetuo desplazamiento invisible y silencioso del sentido lingüístico. En cierto modo, todas las cosas hablan y tienen un sentido, con la condición de que la palabra sea, al mismo tiempo, lo que se calla, o más bien el sentido, lo que se calla en la palabra. En su hermosa novela *Cosmos*, Gombrowicz muestra cómo dos series de diferencias heterogéneas (la de las horcas y la de las bocas) solicitan su puesta en comunicación a través de diversos signos, hasta la instauración del precursor sombrío (el asesinato del gato) que actúa aquí como el diferenciante de sus diferencias, como el sentido, encarnado, sin embargo, en una representación absurda, pero a partir del cual habrán de desencadenarse mecanismos y producirse acontecimientos en el sistema Cosmos, que hallarán su salida final en un instinto de muerte que desborda las series.[28] Se desprenden así las condiciones bajo las cuales un libro es un cosmos; el cosmos, un libro. Y a través de técnicas muy diversas se desarrolla la identidad joyceana última, aquella que encontramos en Borges o en Gombrowicz, caos = cosmos.

Cada serie forma una historia: no tanto puntos de vista diferentes sobre una misma historia, a la manera de los puntos de vista sobre la ciudad según Leibniz, como las his-

[28] Witold Gombrowicz, *Cosmos*, Denoël, 1966. El prólogo de *Cosmos* esboza una teoría de las series inconexas, de su resonancia y del caos. Se encontrará también el tema de la repetición en *Ferdydurke* (Julliard, 1958), págs. 76-80.

torias completamente distintas que se desarrollan simultáneamente. Las series de base son divergentes. No en forma relativa, en el sentido en que bastaría desandar camino para encontrar un punto de convergencia, sino absolutamente divergentes, en el sentido en que el punto de convergencia, el horizonte de convergencia, está en un caos, desplazado siempre en ese caos. Este caos mismo es lo más positivo, al propio tiempo que la divergencia es objeto de afirmación. Se confunde con la gran obra, que mantiene todas las series *complicadas*, que afirma y complica todas las series simultáneas. (No es extraño que Joyce experimentara tanto interés por Bruno, el teórico de la *complicatio*.) La trinidad complicación-explicación-implicación da cuenta del conjunto del sistema, es decir del caos que a todo sostiene, de las series divergentes que de él salen y a él vuelven a entrar, y del diferenciante que las relaciona entre sí. Cada serie se explica o se desarrolla pero *en* su diferencia con las otras series que implica y que la implican, que envuelve y que la envuelven, *en* ese caos que lo complica todo. El conjunto del sistema, la unidad de las series divergentes en tanto tales, corresponde a la objetividad de un «problema»; de allí el método de las preguntas-problema con las que Joyce anima su obra, y la forma en que ya Lewis Carroll vinculaba las palabras-valija con el estatuto de lo problemático.

Lo esencial es la simultaneidad, la contemporaneidad, la coexistencia de todas las series divergentes juntas. Es evidente que las series son sucesivas, una «antes», otra «después», desde el punto de vista de los presentes que pasan en la representación. Es incluso desde este punto de vista como se dice que la segunda *se parece* a la primera. Pero no sucede lo mismo con respecto al caos que las comprende, al objeto = x que las recorre, al precursor que las pone en comunicación, al movimiento forzado que las desborda: siempre, el diferenciante las hace coexistir. Hemos encontrado varias veces esta paradoja de los presentes que se suceden, o de las series que se suceden en la realidad, pero que coexisten simbólicamente con respecto al pasado puro o al objeto virtual. Cuando Freud muestra que un fantasma está constituido por lo menos sobre dos series de base, una infantil y pregenital, la otra genital y pos-pubertaria, es evidente que estas series se suceden en el tiempo desde el punto de vista del in-

consciente solipsista del sujeto considerado. Hay que preguntarse entonces cómo dar cuenta del fenómeno de «retraso», es decir, del tiempo necesario para que la escena infantil, supuestamente originaria, no encuentre su efecto más que a distancia, en una escena adulta que se le parece, y que recibe el nombre de derivada.[29] Se trata, en efecto, de un problema de resonancia entre dos series. Pero, precisamente, este problema no está bien formulado, en tanto no se tenga en cuenta una instancia con respecto a la cual las dos series coexistan en un inconsciente intersubjetivo. En verdad, las series no se reparten, una infantil, la otra adulta, en un mismo sujeto. El acontecimiento de infancia no forma una de las dos series reales, sino más bien el precursor sombrío que pone en comunicación las dos series de base, la de los adultos que conocimos de niños, la del adulto que somos con otros adultos y otros niños. Tal el caso del héroe de *A la búsqueda del tiempo perdido*: su amor infantil por la madre es el agente de una comunicación entre dos series adultas, la de Swann con Odette, la del héroe, transformado en hombre, con Albertine, y siempre el mismo secreto entre las dos, el eterno desplazamiento, el eterno disfraz de la prisionera, que indica también el punto donde las series coexisten en el inconsciente intersubjetivo. No hay por qué preguntarse cómo el acontecimiento de infancia no actúa más que con retraso. *Es* ese retraso, pero ese retraso mismo es la forma pura del tiempo que hace coexistir el antes y el después. Cuando Freud descubre que el fantasma es tal vez realidad última, e implica algo que desborda las series, no debe concluirse de ello que la escena de infancia es irreal o imaginaria, sino más bien que la condición empírica de la sucesión en el tiempo da lugar en el fantasma a la coexistencia de las dos series, la del adulto que seremos con los adultos que «hemos sido» (cf. lo que Ferenczi denominaba la identificación del niño con el agresor). El fantasma es la manifestación del niño como precursor sombrío. Y lo que es originario en el fantasma no es una serie con respecto a otra, sino la diferencia de las series, en tanto relaciona una serie de diferencias con otra serie de diferencias, haciendo abstracción de su sucesión empírica en el tiempo.

[29] Sobre este problema, cf. Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, «Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme», *Les Temps Modernes*, abril de 1964.

Si ya no es posible en el sistema del inconsciente establecer un orden de sucesión entre las series, si todas las series coexisten, tampoco es posible considerar una como originaria y la otra como derivada, una como modelo y la otra como copia. Lo que sucede es que las series son aprehendidas a la vez como coexistentes, fuera de la condición de sucesión en el tiempo, y como *diferentes*, fuera de toda condición según la cual una gozaría de la identidad de un modelo y la otra, de la semejanza de una copia. Cuando dos historias divergentes se desarrollan simultáneamente, es imposible privilegiar una sobre la otra; es el caso de decir que todo vale, pero «todo vale» se dice de la diferencia, y no se dice más que de la diferencia entre las dos. Por *pequeña* que sea la diferencia interna entre las dos series, entre las dos historias, una no reproduce la otra, una no sirve de modelo a la otra, sino que semejanza e identidad no son más que los efectos del funcionamiento de esta diferencia, única en ser originaria en el sistema. Es entonces justo decir que el sistema excluye la asignación de un original y un derivado, así como de una primera y una segunda vez, porque la diferencia es la única original, y hace coexistir independientemente de toda semejanza lo diferente que ella relaciona con lo diferente.[30] Bajo este aspecto, el eterno retorno se revela sin duda como la «ley» sin fondo de este sistema. El eterno retorno no hace volver lo mismo y lo semejante, sino que deriva él mismo de un mundo de la pura diferencia. Cada serie vuelve, no sólo en las otras que la implican, sino por sí misma, porque no está implicada por las otras sin estar a su vez íntegramente restituida como lo que las implica. El eterno retorno no tie-

[30] En páginas que se ocupan especialmente del fantasma freudiano, Jacques Derrida escribe: «Sólo el retraso es, pues, lo originario. De lo contrario, la diferancia sería el plazo que se concede una conciencia, una presencia a sí del presente (. . .) Decir que (la diferancia) es originaria implica al mismo tiempo borrar el mito de un origen presente. Por eso hay que entender "originario" bajo tachadura, sin lo cual se derivaría la diferancia de un origen pleno. Sólo el no-origen es originario» (*L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, 1967), págs. 302-3. Cf. también Maurice Blanchot, *Le rire des dieux*, NRF, julio de 1965: «La imagen debe cesar de ser segunda con respecto a un pretendido primer objeto y debe reivindicar cierta primacía, así como lo original, y después el origen, van a perder sus privilegios de potencias iniciales (. . .) Ya no hay original, sino un eterno centelleo donde se dispersa, en el destello del rodeo y del retorno, la ausencia de origen».

ne otro sentido que este: la ausencia de origen asignable, es decir, la asignación de origen como diferencia, que relaciona lo diferente con lo diferente para hacerlo (o hacerlos) volver en tanto tales. En este sentido, el eterno retorno es, realmente, la consecuencia de una diferencia originaria, pura, sintética, en sí (lo que Nietzsche llamaba la voluntad de poder). Si la diferencia es el en-sí, la repetición en el eterno retorno es el para-sí de la diferencia. Y sin embargo, ¿cómo negar que el eterno retorno no es inseparable de lo Mismo? ¿No es acaso él mismo eterno retorno *de lo* Mismo? Pero debemos ser sensibles a las diferentes significaciones, tres por lo menos, de la expresión «lo mismo, lo idéntico, lo semejante».

O bien lo Mismo designa un sujeto supuesto del eterno retorno. Designa entonces la identidad del Uno como principio. Pero, precisamente, es este el mayor, el más largo *error*. Nietzsche dice bien: si el Uno fuera lo que vuelve, habría empezado por no salir de sí mismo; si debiese determinar lo múltiple que debería parecérsele, habría empezado por no perder su identidad en esta degradación de lo semejante. La repetición no es ni la permanencia del Uno como tampoco la semejanza de lo múltiple. El sujeto del eterno retorno no es lo mismo, sino lo diferente, ni lo semejante, sino lo disímil, ni el Uno, sino lo múltiple, ni la necesidad, sino el azar. Más aún, la repetición en el eterno retorno implica la destrucción de todas las formas que impiden su funcionamiento, categorías de la representación encarnadas en lo previo a lo Mismo, a lo Uno, a lo Idéntico, a lo Igual. O bien lo mismo y lo semejante son tan sólo un efecto del funcionamiento de los sistemas sometidos al eterno retorno. Es así como una identidad se encuentra necesariamente proyectada, o más bien, retroyectada sobre la diferencia originaria, y que una semejanza se encuentra interiorizada en las series divergentes. De esta identidad, de esta semejanza, debemos decir que son «simuladas»: son producidas en el sistema que relaciona lo diferente con lo diferente por la diferencia (razón por la cual semejante sistema es él mismo un simulacro). Lo mismo, lo semejante son ficciones engendradas por el eterno retorno. Hay en esto, esta vez, no ya un error, sino una *ilusión*: ilusión inevitable, que se encuentra en el origen del error, pero que puede ser separada de él. O bien, lo mismo y lo semejante no se distinguen del eterno retorno. No son

preexistentes al eterno retorno: lo que vuelve no es ni lo mismo ni lo semejante, sino que el eterno retorno es el único mismo, y la única semejanza de lo que vuelve. Tampoco se dejan abstraer del eterno retorno para reaccionar sobre la causa. Lo mismo se enuncia de lo que difiere y permanece diferente. El eterno retorno es lo mismo *de lo* diferente, el uno *de lo* múltiple, lo semejante *de lo* desemejante. Fuente de la ilusión precedente, no la engendra ni la conserva más que para regocijarse, y contemplarse en ella como en el efecto de su propia óptica, sin caer jamás en el error contiguo.

Estos sistemas diferenciales de series dispares y resonantes, con precursor sombrío y movimiento forzado, se llaman simulacros o fantasmas. El eterno retorno no atañe y no hace volver más que los simulacros, los fantasmas. Tal vez, encontramos aquí el punto más esencial del platonismo y del antiplatonismo, del platonismo y del derrumbe del platonismo, su piedra de toque. Pues en el capítulo precedente, hicimos de cuenta que el pensamiento de Platón giraba alrededor de una distinción particularmente importante, la del original y la imagen, la del modelo y la copia. Se supone que el modelo goza de una identidad originaria superior (sólo la Idea no es otra cosa más que lo que es, sólo el Coraje es corajudo, y la Piedad, piadosa), en tanto que la copia se juzga según una semejanza interior derivada. Es incluso en este sentido que la diferencia no aparece más que en tercer lugar, después de la identidad y la semejanza, y no puede ser pensada más que por ellas. La diferencia no es pensada más que en el juego comparado de dos similitudes, la similitud ejemplar de un original idéntico y la similitud imitativa de una copia más o menos parecida: tal es la prueba o la medida de los pretendientes. Pero más profundamente, la verdadera distinción platónica se desplaza y cambia de naturaleza: no está entre el original y la imagen, sino entre dos tipos de imágenes. No está entre el modelo y la copia, sino entre dos tipos de imágenes (*ídolos*), cuyas copias (*íconos*), no son más que el primer tipo, ya que el otro está constituido por los simulacros (*fantasmas*). La distinción modelo-copia no está más que para fundar y aplicar la distinción copia-simulacro; pues las copias están justificadas, salvadas, seleccionadas, en nombre de la identidad del modelo, y gracias a

su semejanza interior con ese modelo ideal. La noción de modelo no interviene para oponerse al mundo de las imágenes en su conjunto, sino para seleccionar las buenas imágenes, las que se parecen desde adentro, los íconos, y eliminar las malas, los simulacros. Todo el platonismo está construido sobre esta voluntad de ahuyentar los fantasmas o simulacros, identificados con el sofista mismo, ese diablo, ese insinuador o simulador, ese falso pretendiente siempre disfrazado y desplazado. Por esa razón nos parecía que, con Platón, había sido tomada una decisión filosófica de la mayor importancia: la de subordinar la diferencia a las potencias de lo Mismo y de lo Semejante supuestos como iniciales, la de declarar la diferencia impensable en sí misma, y de remitirla, a ella y a los simulacros, al océano sin fondo. Pero precisamente porque Platón no dispone aún de las categorías constituidas de la representación (aparecerán con Aristóteles), debe fundar su decisión sobre una teoría de la Idea. Lo que aparece entonces, en su estado más puro, es una visión moral del mundo, antes de que pueda desplegarse la lógica de la representación. El simulacro debe ser exorcizado fundamentalmente por razones morales, y por ello mismo, la diferencia, subordinada a lo mismo y a lo semejante. Pero por este motivo, porque Platón *toma* la decisión, porque la victoria no es adquirida como lo será en el mundo adquirido de la representación, el enemigo gruñe, insinuado por doquier en el cosmos platónico, la diferencia se resiste a su yugo, Heráclito y los sofistas arman un estrépito infernal. Extraño *doble* que sigue a Sócrates paso a paso, que se introduce hasta en el estilo de Platón y se inserta en las repeticiones y variaciones de ese estilo.[31]

Pues el simulacro o *fantasma* no es simplemente una copia de copia, una semejanza infinitamente relajada, un íco-

[31] Los razonamientos de Platón están escandidos por reanudaciones y repeticiones estilísticas que dan testimonio de una minuciosidad, como de un esfuerzo por «enderezar» un tema, por defenderlo de un tema vecino pero disímil, que vendría a «insinuarse». La repetición del tema platónico conjura, neutraliza el retorno de los temas presocráticos: así, el parricidio se consuma varias veces, y nunca tanto como cuando Platón imita a aquellos que denuncia. Véase P.-M. Schuhl, «Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon», en *Etudes platoniciennes*, Presses Universitaires de France, 1960, págs. 118-25 (lo que P.-M. Schuhl llama «letanías de la idea»).

no degradado. El catecismo, tan inspirado en los Padres platónicos, nos ha familiarizado con la idea de una imagen sin semejanza: el hombre es a la imagen y semejanza de Dios, pero por el pecado hemos perdido la semejanza, sin dejar de conservar la imagen. . . El simulacro es precisamente una imagen demoníaca, desprovista de semejanza; o, mejor dicho, a la inversa del ícono, ha puesto la semejanza en el exterior y vive de diferencia. Si produce un efecto exterior de semejanza, es como ilusión, y no como principio interno; está él mismo construido sobre una disparidad, ha interiorizado la desemejanza de las series constituyentes, la divergencia de sus puntos de vista, de modo que muestra varias cosas, relata varias historias a la vez. Tal es su primer carácter. Pero, ¿no equivale esto a decir que si el simulacro se refiere a un modelo, este modelo ya no goza de la identidad de lo Mismo ideal, y es, por el contrario, modelo de lo Otro, el otro modelo, modelo de la diferencia en sí de donde deriva la desemejanza interiorizada? Entre las páginas más insólitas de Platón, que manifiestan el antiplatonismo en el seno del platonismo, están las que sugieren que lo diferente, lo desemejante, lo desigual, en una palabra, el devenir, bien podrían no ser solamente defectos que afectan la copia, como precio de su carácter segundo, contrapartida de su semejanza, sino ser ellos mismos modelos, terribles modelos de los seudos donde se desarrolla el poder de lo falso.[32] La hipótesis se descarta rápidamente, se la maldice, se la prohíbe, pero ha surgido, aunque más no fuese durante el lapso de un relámpago que da pruebas, en la noche, de una actividad persistente de los simulacros, de su trabajo subterráneo y de la posibilidad de su mundo propio. ¿No es decir aún más, en tercer lugar, que en el simulacro hay motivos para discutir la noción de copia *y* la de modelo? El modelo se abisma en la diferencia, al tiempo que las copias se hunden en la desemejanza de las series que interiorizan, sin que jamás pueda decirse que una es copia; la otra, modelo. Ese es el objetivo de *El Sofista*: la posibilidad del triunfo de los simulacros,

[32] Sobre este «otro» modelo que constituye en el platonismo una suerte de equivalente del genio maligno o del Dios engañoso, véase *Teeteto*, 176*e*, y sobre todo *Timeo*, 28*b* y sigs.

Sobre el *fantasma*, sobre la distinción entre íconos y *fantasmas*, los textos principales están en *El Sofista*, 235*e*-236*d*, 264*c*-268*d*. (Cf. también la *República*, X, 601*d* y sigs.)

pues Sócrates se distingue del sofista, pero el sofista no se distingue de Sócrates, y pone en tela de juicio la legitimidad de semejante distinción. Crepúsculo de los íconos. ¿No es acaso designar el punto en que la identidad del modelo y la semejanza de la copia son errores, lo mismo y lo semejante, ilusiones nacidas del funcionamiento del simulacro? El simulacro funciona sobre sí mismo pasando y volviendo a pasar por los centros descentrados del eterno retorno. No es ya el esfuerzo platónico por oponer el cosmos al caos, como si el Círculo fuese la huella de la Idea trascendente capaz de imponer su semejanza a una materia rebelde. Es incluso todo lo contrario, la identidad inmanente del caos con el cosmos, el ser en el eterno retorno, un círculo —por el contrario— tortuoso. Platón intentaba disciplinar el eterno retorno transformándolo en un efecto de las Ideas, es decir, haciéndole copiar un modelo. Pero en el movimiento infinito de la semejanza degradada, de copia en copia, llegamos a ese punto en el cual todo cambia de naturaleza, en el que la copia misma se convierte en simulacro, en el que la semejanza, por fin, la imitación espiritual, hace lugar a la repetición.

3. La imagen del pensamiento

El problema del comienzo en filosofía siempre se ha considerado, con justicia, como muy delicado. Pues comenzar significa eliminar todos los presupuestos. Pero mientras que en ciencia uno se encuentra ante presupuestos objetivos que pueden ser eliminados por una axiomática rigurosa, los presupuestos filosóficos, en cambio, son tan subjetivos como objetivos. Se llama presupuestos objetivos a los conceptos explícitamente supuestos por un concepto dado. Por ejemplo Descartes, en la segunda *Meditación*, no quiere definir al hombre como a un animal racional porque tal definición supone que se conocen explícitamente los conceptos de racional y de animal. Al presentar al Cogito como una definición pretende pues conjurar todos los presupuestos objetivos que pesan sobre los procedimientos que actúan por medio del género y la diferencia. Sin embargo, es evidente que no escapa a presupuestos de otra naturaleza, subjetivos o implícitos, es decir, envueltos en un sentimiento en vez de estarlo en un concepto: se supone que cada uno sabe sin concepto lo que significa yo [moi], pensar, ser. El yo [moi] puro del Yo [Je] pienso no es pues una apariencia de comienzo más que por el hecho de haber remitido todos sus presupuestos al yo empírico. Y si ya Hegel se lo reprocha a Descartes, no parece que Hegel, por su parte, haya procedido de otro modo: el ser puro, a su vez, sólo es un comienzo a fuerza de remitir todos sus presupuestos al ser empírico, sensible y concreto. Tal actitud, que consiste en rechazar los presupuestos objetivos —a condición de darse otros tantos presupuestos subjetivos (que, por otra parte, son quizá los mismos bajo otra forma)—, es también la de Heidegger cuando invoca una comprensión preontológica del Ser. De todo esto se puede concluir que no hay verdadero comienzo en filosofía, o más bien que el verdadero comienzo filosófico, es decir la Diferencia, ya es en sí misma Repetición. Pero esta fór-

mula y la evocación de la filosofía como Círculo son susceptibles de tantas posibles interpretaciones que toda prudencia parece poca. Pues si se trata de volver a encontrar al final lo que estaba en el comienzo, si se trata de reconocer, de poner en claro, de hacer explícito o de llevar al concepto lo que se conocía simplemente sin concepto y de manera implícita —cualquiera sea la complejidad de la operación, cualesquiera sean las diferencias entre los procedimientos de tales o cuales autores—, es preciso decir que todo eso es aún demasiado simple y que el círculo, en verdad, no es suficientemente tortuoso. La imagen del círculo sería más bien un testimonio de la impotencia de la filosofía para comenzar verdaderamente, pero también para repetir auténticamente.

Investiguemos mejor lo que es un presupuesto subjetivo o implícito: tiene la forma de «todo el mundo sabe. . .». Todo el mundo sabe, antes del concepto y de un modo prefilosófico. . . todo el mundo sabe lo que significa pensar y ser. . . Se lo sabe tan bien que, cuando el filósofo dice: «Yo [Je] pienso por lo tanto soy», puede suponer que implícitamente se ha comprendido el universal de sus premisas, lo que ser y pensar quieren decir. . . Y nadie puede negar que dudar sea pensar; y pensar, ser. . . *Todo el mundo sabe, nadie puede negar*, es la forma de la representación y el discurso del representante. Cuando la filosofía cimienta su comienzo sobre presupuestos implícitos o subjetivos, puede pues hacerse la inocente, ya que no ha conservado nada; salvo, es cierto, lo esencial, es decir, la forma de ese discurso. Entonces opone «el idiota» al pedante; Eudoxo a Epistemon; la buena voluntad al entendimiento demasiado pleno; el hombre particular, dotado tan sólo de su pensamiento natural, al hombre pervertido por las generalidades de su época.[1] La filosofía se pone de parte del idiota como si fuera un hombre sin presupuestos. Pero, en verdad, Eudoxo no tiene menos presupuestos que Epistemon; sólo que los tiene bajo otra forma —implícita o subjetiva, «privada» y no «pública»—, bajo la forma de un pensamiento natural que permite a la filosofía darse aires de que comienza y de que comienza sin presupuestos.

[1] Cf. Descartes, *Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (ed. Alquié, Garnier, t. II).

Pero he aquí que surgen gritos aislados y apasionados. ¿Cómo no habrían de ser aislados ya que niegan que «todo el mundo sepa. . .»? ¿Y apasionados, ya que niegan lo que nadie —según dicen— puede negar? Esa protesta no se hace en nombre de prejuicios aristocráticos: no se trata de decir que poca gente piensa y sabe lo que significa pensar. Por el contrario, hay alguien —aunque sólo sea uno—, con la modestia necesaria, que no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega modestamente lo que se supone que todo el mundo reconoce. Alguien que no se deja representar, pero que tampoco quiere representar cualquier cosa. No se trata de un particular dotado de buena voluntad y de pensamiento natural, sino de un singular lleno de mala voluntad que no llega a pensar, ni en la naturaleza ni en el concepto. Sólo él no tiene presupuestos. Sólo él comienza efectivamente y repite efectivamente. Y para él los presupuestos subjetivos no son menos prejuicios que los objetivos. Eudoxo y Epistemon son un solo y mismo hombre engañador del que es preciso desconfiar. Si hay que hacer el idiota, hagámoslo a la rusa: un hombre del subsuelo que ya no se reconoce ni en los presupuestos subjetivos de un pensamiento natural ni en los presupuestos objetivos de una cultura de la época, y que no dispone de compás para trazar un círculo. Es el Intempestivo, ni temporal ni eterno. ¡Ah, Chestov, y las preguntas que él sabe plantear, la mala voluntad que sabe mostrar, la impotencia para pensar que pone en el pensamiento, la doble dimensión que desarrolla en esas preguntas exigentes que conciernen simultáneamente al comienzo más radical y a la repetición más obstinada!

Muchos están interesados en decir que todo el mundo sabe «esto», que todo el mundo reconoce esto, que nadie puede negar esto. (Triunfan fácilmente, siempre que un interlocutor fastidioso no se levante para responder que no quiere estar así representado, que niegue y que no reconozca a los que hablan en su nombre.) El filósofo, es verdad, procede con más desinterés: lo que él plantea como universalmente reconocido es tan sólo lo que significa pensar, ser y yo [moi], es decir, no un esto, sino la forma de la representación o del reconocimiento en general. Esa forma sin embargo tiene una materia, pero una materia pura, un elemento. Ese elemento sólo consiste en el planteamiento del pensamiento como ejercicio natural de una facultad, en el presupuesto de

un pensamiento natural dotado para lo verdadero, en afinidad con lo verdadero, bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*. Porque todo el mundo piensa naturalmente, se supone que todo el mundo sabe implícitamente lo que quiere decir pensar. Por lo tanto, la forma más general de la representación se halla en el elemento de un sentido común como recta naturaleza y buena voluntad (Eudoxo y ortodoxia). El presupuesto implícito de la filosofía se encuentra en el sentido común como *cogitatio natural universalis*, a partir de la cual la filosofía puede disponer de un punto de partida. Es inútil multiplicar las declaraciones de los filósofos —desde «todo el mundo tiene, por naturaleza, el deseo de conocer», hasta «el sentido común es la cosa del mundo mejor repartida»— para verificar la existencia del presupuesto. Pues este tiene más valor por su persistencia en filósofos que lo dejan precisamente en la sombra que por las proposiciones explícitas que inspira. Los postulados en filosofía no son proposiciones que el filósofo pide que le sean acordadas; sino, por el contrario, temas de proposiciones que permanecen implícitos y son comprendidos de un modo prefilosófico. En ese sentido, el pensamiento conceptual filosófico tiene por presupuesto implícito una Imagen del pensamiento, prefilosófica y natural, tomada del elemento puro del sentido común. De acuerdo con esta imagen, el pensamiento es afín a lo verdadero, posee formalmente lo verdadero y quiere materialmente lo verdadero. Y es *sobre* esta imagen que cada uno sabe —se supone que sabe— lo que significa pensar. Por eso, mientras el pensamiento quede sometido a esa imagen que ya prejuzga acerca de todo, tanto acerca de la distribución del objeto y del sujeto como acerca del ser y del ente, tiene poca importancia que la filosofía comience por el objeto o por el sujeto, por el ser o por el ente.

A esa imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral. Es cierto que presenta variantes: por ejemplo, los «racionalistas» y los «empiristas» de ningún modo la suponen erigida de la misma manera. Más aún —ya lo veremos—, los filósofos experimentan numerosos arrepentimientos y no aceptan esa imagen implícita sin agregarle también numerosos rasgos, surgidos de la reflexión explícita del concepto, que reaccionan contra ella y tienden a derribarla. Sin embargo, esa imagen

se mantiene firme en lo implícito aunque el filósofo precise que la verdad, después de todo, no es «una cosa fácil de lograr ni está al alcance de todos». Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto. Cuando Nietzsche se interroga sobre los presupuestos más generales de la filosofía, dice que son esencialmente morales; pues sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador, una buena voluntad; y sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero. En efecto, ¿qué otra cosa que no sea la Moral y ese Bien que consagre el pensamiento a lo verdadero y lo verdadero al pensamiento. . .? A partir de esto aparecen con más claridad las condiciones de una filosofía que no tendría presupuestos de ningún tipo: en lugar de apoyarse sobre la Imagen moral del pensamiento, partiría de una crítica radical de la Imagen y de los «postulados» que implica. No encontraría su diferencia o su verdadero comienzo en un entendimiento con la Imagen *pre-filosófica*, sino en una lucha rigurosa contra la Imagen, denunciada como *no-filosofía*.[2] Por eso mismo hallaría su repetición auténtica en un pensamiento sin Imagen; aunque fuera a costa de las más grandes destrucciones, de las más grandes desmoralizaciones y de una obstinación de la filosofía que sólo tendría por aliada a la paradoja y que debería renunciar a la forma de la representación como al elemento del sentido común. Como si el pensamiento sólo pudiera comenzar a pensar, y siempre recomenzar, liberado de la Imagen y de los postulados. Es inútil pretender retocar la doctrina de la verdad si primeramente no se pasa revista a los postulados que proyectan esa imagen deformante del pensamiento.

[2] Feuerbach es de aquellos que fueron más lejos en el problema del comienzo. Denuncia los presupuestos implícitos en la filosofía en general, y en la de Hegel en particular. Muestra que la filosofía debe partir, no de su entendimiento con una imagen *pre-filosófica*, sino de su «diferencia» con la *no-filosofía*. (Pero él estima que esa exigencia del verdadero comienzo sólo está suficientemente realizada cuando se parte del ser empírico, sensible y concreto.) Cf. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (trad. Althusser, *Manifestes philosophiques*, Presses Universitaires de France, sobre todo pág. 33).

De hecho no puede entenderse que pensar sea el ejercicio natural de una facultad, y que esa facultad tenga una buena naturaleza y una buena voluntad. «Todo el mundo» bien sabe que, de hecho, los hombres rara vez piensan, y lo hacen más bien por efecto de un impacto que impulsados por el placer. Y la frase célebre de Descartes —el buen sentido (la capacidad de pensar) es la cosa mejor repartida del mundo— descansa sobre una vieja broma, que consiste en recordar que los hombres que se quejan en rigor de no tener memoria, imaginación, o incluso oído, se consideran siempre provistos con bastante igualdad desde el punto de vista de la inteligencia y el pensamiento. Pero si Descartes es filósofo, lo es porque se sirve de esa broma para erigir una imagen del pensamiento tal como es *de derecho*: la buena naturaleza y la afinidad con lo verdadero pertenecerían al pensamiento de derecho, cualquiera fuera la dificultad de traducir el derecho a los hechos, o de reencontrar el derecho más allá de los hechos. El buen sentido o el sentido común natural están tomados, entonces, como la determinación del pensamiento puro. Corresponde al sentido prejuzgar acerca de su propia universalidad y postularse como universal de derecho, comunicable de derecho. Para imponer, para reencontrar el derecho, es decir, para *aplicar* el espíritu bien dotado, se necesita un método explícito. Pues sin duda, de hecho es difícil pensar. Pero lo más difícil de hecho pasa por lo más fácil de derecho; por ello, el mismo método es considerado fácil desde el punto de vista de la naturaleza del pensamiento (no es exagerado decir que esa noción de facilidad envenena todo el cartesianismo). Desde el mismo momento en que la filosofía encuentra su presupuesto en una Imagen del pensamiento que pretende valer de derecho, no podemos contentarnos, a partir de entonces, con oponerle hechos contrarios. Es preciso llevar la discusión al plano mismo del derecho y saber si esa imagen no traiciona la esencia misma del pensamiento como pensamiento puro. En tanto vale de derecho, esa imagen presupone una cierta repartición de lo empírico y de lo trascendental, y es esa repartición la que es necesario juzgar, es decir, ese modelo trascendental implicado en la imagen.

En efecto, hay un modelo: es el del reconocimiento. El reconocimiento se define por el ejercicio concordante de todas las facultades sobre un objeto que se supone es el mis-

mo: es el mismo objeto, que puede ser visto, tocado, recordado, imaginado, concebido... O, como dice Descartes del trozo de cera, «es el mismo que veo, que toco, que imagino, y en fin, es el mismo que siempre he creído que era desde el comienzo». Sin duda cada facultad tiene sus dones particulares: lo sensible, lo memorable, lo imaginable, lo inteligible..., y su estilo particular, sus actos particulares que invisten lo dado. Pero un objeto es reconocido cuando una facultad lo señala como idéntico al de otra, o más bien, cuando todas las facultades juntas relacionan lo dado y se relacionan ellas mismas con una forma de identidad del objeto. Por lo tanto el reconocimiento requiere simultáneamente un principio subjetivo de la colaboración de las facultades para «todo el mundo», es decir, un sentido común como *concordia facultatum*, y la forma de identidad del objeto requiere, para el filósofo, un fundamento en la unidad de un sujeto pensante cuyas facultades restantes deben ser modos. Tal es el sentido del Cogito como comienzo: expresa la unidad de todas las facultades en el sujeto; expresa, pues, la posibilidad para todas las facultades de relacionarse con una forma de objeto que refleja la identidad subjetiva; da un concepto filosófico al presupuesto del sentido común; es el sentido común convertido en filosófico. En Kant como en Descartes, la identidad del Yo [Moi] en el Yo [Je] pienso funda la concordancia de todas las facultades y su acuerdo sobre la forma de un objeto que se supone es el Mismo. Se objetará que nunca nos encontramos ante un objeto formal, objeto cualquiera universal, sino siempre ante tal o cual objeto, recortado y especificado por un aporte determinado de facultades. Pero aquí es donde se debe hacer intervenir la diferencia precisa entre dos instancias complementarias, *sentido común* y *buen sentido*. Pues si el sentido común es la norma de identidad, desde el punto de vista del Yo [Moi] puro y de la forma de objeto cualquiera que le corresponde, el buen sentido es la norma de repartición desde el punto de vista de los yo [moi] empíricos y de los objetos calificados como tal o cual (por eso se considera universalmente repartido). El buen sentido determina el aporte de las facultades en cada caso cuando el sentido común aporta la forma de lo Mismo. Y si el objeto cualquiera sólo existe como calificado; la calificación, inversamente, sólo opera suponiendo el objeto cualquiera. Veremos más adelante cómo el buen sentido y el

sentido común se completan así en la imagen del pensamiento de una manera totalmente necesaria: entre ambos constituyen las dos mitades de la *doxa*. Por el momento basta con señalar la precipitación de los postulados mismos: la imagen de un pensamiento naturalmente recto y que sabe lo que significa pensar, el elemento puro del sentido común que se desprende de él «de derecho», el modelo del reconocimiento, o ya la forma de la representación que se desprende de él a su vez. Se supone que el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades, que son sólo sus modos, y que él orienta en la forma de lo Mismo en el modelo del reconocimiento. El modelo del reconocimiento está necesariamente comprendido dentro de la imagen del pensamiento. Y ya se considere el *Teeteto* de Platón, las *Meditaciones* de Descartes, la *Crítica de la razón pura*, este modelo siempre es el rey que «orienta» el análisis filosófico de lo que significa pensar.

Una orientación semejante es enojosa para la filosofía. Pues el triple nivel supuesto de un pensamiento naturalmente recto, de un sentido común natural de derecho, de un reconocimiento como modelo trascendental, sólo puede constituir un ideal de ortodoxia. La filosofía no tiene ningún medio para realizar su proyecto, que era romper con la *doxa*. Sin duda, la filosofía rechaza toda *doxa* particular; sin duda, no conserva ninguna proposición particular del buen sentido o del sentido común. Sin duda, no reconoce nada en particular. Pero conserva lo esencial de la *doxa*, es decir, la forma; y lo esencial del sentido común, es decir, el elemento; y lo esencial del reconocimiento, es decir, el modelo (concordancia de las facultades fundada en el sujeto pensante como universal, y ejerciéndose sobre el objeto cualquiera). La imagen del pensamiento no es sino la figura bajo la cual se universaliza la *doxa* elevándola al nivel racional. Pero se sigue siendo prisionero de la *doxa*, ya que sólo se hace abstracción de su contenido empírico, y se continúa conservando el uso de las facultades que le corresponde y que retiene implícitamente lo esencial del contenido. Por más que se descubra una forma supra-temporal, o incluso una primera materia subtemporal —sub-suelo o *Urdoxa*—, no se progresa ni un paso; se sigue siendo prisionero de la misma caverna o de las ideas de la época con las que uno sólo se permite

la coquetería de «reencontrarlas», bendiciéndolas con el signo de la filosofía. Nunca la forma del reconocimiento santificó otra cosa que lo reconocible y lo reconocido, nunca la forma inspiró otra cosa que conformidades. Y si la filosofía remite a un sentido común como a su presupuesto implícito, ¿qué necesidad tiene el sentido común de la filosofía, él, que muestra todos los días, ¡ay!, que es capaz de hacer una a su manera? Doble peligro ruinoso para la filosofía. Por un lado, es evidente que los actos de reconocimiento existen y ocupan gran parte de nuestra vida cotidiana: es una mesa, es una manzana, es el trozo de cera, buenos días, Teeteto. Pero ¿quién puede creer que el destino del pensamiento se juega en eso, y que nosotros pensamos cuando reconocemos? Aunque se distingan, a la manera de Bergson, dos tipos de reconocimiento, el de la vaca ante la hierba y el del hombre que convoca sus recuerdos, ninguno de los dos pasos puede ser un modelo de lo que significa pensar. Decíamos que era preciso juzgar a la Imagen del pensamiento por sus pretensiones de derecho, y no según las objeciones de hecho. Pero justamente es preciso reprochar a esa imagen del pensamiento el haber fundado su supuesto derecho sobre la extrapolación de ciertos hechos, y de hechos particularmente insignificantes, la banalidad cotidiana en persona, el Reconocimiento; como si el pensamiento no debiera buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras. Tomemos el ejemplo de Kant: entre todos los filósofos es Kant quien descubre el prodigioso dominio de lo trascendental. Es el equivalente de un gran explorador; no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo. De todos modos, ¿qué hace él? En la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, describe detalladamente tres síntesis que miden el aporte respectivo de las facultades pensantes y que culminan en la tercera, el reconocimiento. Esta se expresa en la forma del objeto cualquiera como correlato del Yo [Je] pienso con el cual se relacionan todas las facultades. Es claro que Kant calca así las estructuras llamadas trascendentales sobre los actos empíricos de una conciencia psicológica: la síntesis trascendental de la aprehensión es inducida directamente de una aprehensión empírica, etc. Para esconder un procedimiento tan evidente, Kant suprime ese texto en la segunda edición. Sin embargo,

mejor escondido, el método del calco, con todo su «psicologismo», continúa subsistiendo.

Por otro lado, el reconocimiento sólo es insignificante como modelo especulativo, pero deja de serlo cuando se consideran los fines a los que sirve y adónde nos arrastra. Lo reconocido es un objeto, pero también valores sobre el objeto (los valores intervienen incluso esencialmente en las distribuciones realizadas por el buen sentido). Si el reconocimiento encuentra su finalidad práctica en los «valores establecidos», es toda la imagen del pensamiento como *cogitatio natura* la que testimonia, bajo ese modelo, una inquietante complacencia. Como dice Nietzsche, la Verdad parece ser «una criatura bonachona que ama sus comodidades y da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de que jamás causará a nadie la menor dificultad; pues no es, después de todo, sino *ciencia pura*. . .[3] ¿Qué es un pensamiento que no perjudica a nadie, ni al que piensa ni a los otros? El signo del reconocimiento celebra uniones monstruosas, en los que el pensamiento «encuentra» al Estado, encuentra a «la Iglesia»; encuentra todos los valores de una época que ha hecho pasar sutilmente bajo la forma pura de un eterno objeto cualquiera, eternamente bendito. Cuando Nietzsche distingue la creación de los valores nuevos y el reconocimiento de los valores establecidos, esa distinción no debe, ciertamente, ser comprendida en el sentido de una relativización histórica, como si los valores establecidos hubieran sido nuevos en su época y los nuevos sólo necesitaran tiempo para establecerse. Se trata, en verdad, de una diferencia formal y de naturaleza: lo nuevo sigue siendo siempre nuevo, con su potencia de comienzo y de recomienzo, como lo establecido lo estaba desde el inicio, aun si era necesario que pasara un poco de tiempo empírico para reconocerlo. Lo que se establece con lo nuevo no es precisamente lo nuevo. Pues lo propio de lo nuevo, o sea la diferencia, es solicitar al pensamiento fuerzas que no son, ni hoy ni mañana, las del reconocimiento; poderes de un modelo completamente diferente, en una *terra incognita* jamás reconocida ni reconocible. Y ¿de qué fuerzas viene al pensamiento, de qué mala naturaleza y de qué mala voluntad centrales, de qué hundi-

[3] Nietzsche, *Consideraciones intempestivas, Schopenhauer como educador*, § 3.

miento central que despoja al pensamiento de su «innatismo» y lo trata en cada oportunidad como a algo que no siempre ha existido, sino que comienza, constreñido y forzado? Qué irrisorias son, en comparación, las luchas voluntarias por el reconocimiento. Sólo hay lucha bajo el sentido común y alrededor de los valores establecidos para atribuirse o hacerse atribuir valores en curso (honores, riquezas, poder). Extraña lucha de las conciencias por la conquista del trofeo constituido por la *cogitatio natura universalis*, trofeo del reconocimiento y de la representación puras. Nietzsche reía ante la sola idea de que pudiera tratarse de eso lo que él llamaba voluntad de poder. Y no sólo a Hegel, sino también a Kant los denominaba «obreros de la filosofía» porque su filosofía estaba marcada por ese modelo indeleble del reconocimiento.

Sin embargo, Kant parecía estar bien armado para derribar la Imagen del pensamiento. Sustituía el concepto de error con el de ilusión: ilusiones internas, interiores a la razón, en vez de errores procedentes de afuera y que sólo serían el efecto de una causalidad del cuerpo. El yo [moi] sustancial era sustituido por el yo profundamente hendido por la línea del tiempo; y es en un mismo movimiento que Dios y el yo encontraban una especie de muerte especulativa. Pero, a pesar de todo, Kant no quería renunciar a los presupuestos implícitos, aunque eso comprometiera el aparato conceptual de las tres Críticas. Era preciso que el pensamiento continuara gozando de una naturaleza recta y que la filosofía no pudiera ir más lejos ni en otras direcciones que el sentido común mismo o «la razón popular común». A lo sumo, la Crítica consiste entonces en dar estado civil al pensamiento considerado desde el punto de vista de su *ley natural*: la empresa de Kant multiplica los sentidos comunes, hace tantos sentidos comunes como intereses naturales del pensamiento razonable haya. Pues si bien es verdad que el sentido común, en general, siempre implica una colaboración de las facultades en una forma de lo Mismo o en un modelo de reconocimiento, no lo es menos que una facultad activa entre las otras está encargada, según el caso, de proveer esta forma o ese modelo al cual las otras someten su aporte. Así la imaginación, la razón, el entendimiento colaboran en el conocimiento y forman un «sentido común lógico»; pero aquí el entendimiento es la facultad legisladora

que suministra el modelo especulativo sobre la cual las otras dos han sido llamadas para colaborar. Para el modelo práctico del reconocimiento, por el contrario, es la razón la que legisla en el sentido común moral. Todavía hay un tercer modelo en el que las facultades acceden a un libre acuerdo en un sentido común propiamente estético. Si bien es verdad que todas las facultades colaboran en el reconocimiento en general, las fórmulas de esta colaboración difieren según las condiciones de lo que hay que reconocer: objeto de conocimiento, valor moral, efecto estético. . . Por consiguiente, lejos de derribar la forma del sentido común, Kant sólo la ha multiplicado. (¿No se debe decir otro tanto de la fenomenología? ¿Acaso esta no descubre un cuarto sentido común, fundado esta vez sobre la sensibilidad como síntesis pasiva, que, por constituir una *Urdoxa*, no es por ello menos prisionero de la forma de la *doxa*?)[4] Se advierte hasta qué punto la Crítica kantiana es finalmente respetuosa: nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos; pues se supone que corresponden a intereses naturales de la razón; sino que sólo se cuestiona el uso de las facultades que se declara legítimo o no, de acuerdo con tal o cual de esos intereses. En todas partes el modelo variable del reconocimiento establece el buen uso, en un acuerdo de facultades determinado por una facultad dominante bajo un sentido común. Por ello el uso ilegítimo (la ilusión) sólo se explica por lo siguiente: el pensamiento, en su *estado* de naturaleza, confunde sus intereses y deja que sus dominios se superpongan los unos a los otros. Esto no impide que, en el fondo, tenga una buena naturaleza, una buena *ley* natural a la que la Crítica aporta su sanción civil; ni tampoco que los dominios, intereses, límites y propieda-

[4] Sobre ese sentido común y la persistencia del modelo del reconocimiento, cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (NRF, págs. 276 y sigs., 366 y sigs.).

Sobre la teoría kantiana de los sentidos comunes, cf. sobre todo *Crítica del juicio*, § 18-22 y 40. Y las declaraciones de principio de la *Crítica de la razón pura*: «La más alta filosofía, en relación con los fines esenciales de la naturaleza humana, no puede ir más lejos que la dirección que esta ha acordado al sentido común»; «las ideas de la razón pura no producen una apariencia engañadora sino por su abuso, pues nos son dadas por la naturaleza de nuestra razón, y es imposible que ese tribunal supremo de todos los derechos y de todas las pretensiones de nuestra especulación encierre él mismo ilusiones y prestigios originales».

des sean sagrados, fundados sobre un derecho inalienable. Hay de todo en la Crítica: un tribunal de juez de paz, una cámara de empadronamiento, un catastro, menos el poder de una nueva política que derribaría la imagen del pensamiento. Aun el Dios muerto y el Yo [Je] fisurado no son sino un mal momento que hay que pasar, el momento especulativo; resucitan más integrados y verdaderos que nunca, más seguros de sí mismos, pero en otro interés, en el interés práctico o moral.

Este es el mundo de la *representación* en general. Antes decíamos que la representación se definía por ciertos elementos: la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio, la semejanza en el objeto. La identidad del concepto cualquiera constituye la forma de lo Mismo en el reconocimiento. La determinación del concepto implica la comparación de los predicados posibles con sus opuestos, en una doble serie regresiva y progresiva, recorrida, por un lado, por la rememoración y, por el otro, por una imaginación que tiene como meta reencontrar, recrear (reproducción memorativa-imaginativa). La analogía se refiere sea a los más altos conceptos determinables, sea a las relaciones de los conceptos determinados con su objeto respectivo, y apela al poder de repartición en el juicio. En cuanto al objeto del concepto, en sí mismo o en relación con otros objetos, remite a la semejanza como al requisito de una continuidad en la percepción. Cada elemento requiere pues, en particular, una facultad, pero también ocupa un lugar entre las otras en el seno de un sentido común (por ejemplo, la semejanza entre una percepción y una rememoración). El Yo [Je] pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo; como los cuatro brazos del Cogito. Y, precisamente, sobre esos brazos se crucifica la diferencia. Cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; *siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición*

[5] Sobre la doble subordinación de la diferencia a la identidad concebida y a la semejanza percibida en el mundo «clásico» de la representación, cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses* (NRF, 1966), págs. 66 y sigs., 82 y sigs.

imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación.[5] Se da a la diferencia una razón suficiente como *principium comparationis* bajo esas cuatro figuras simultáneamente. Por ello, el mundo de la representación se caracteriza por su impotencia para pensar la diferencia en sí misma y, al propio tiempo, para pensar la repetición por sí misma, ya que esta sólo es captada a través del reconocimiento, la repartición, la reproducción, la semejanza (la *ressemblance*), en tanto estas alienan el prefijo RE en las simples generalidades de la representación. El postulado del reconocimiento era, pues, un primer paso hacia un postulado de la representación, mucho más general.

«Hay en las percepciones ciertas cosas que no invitan al pensamiento a examinarlas porque la percepción basta para determinarlas, pero hay otras que lo llevan a comprometerse por entero en ese examen en la medida en que de la percepción no surge nada sensato. Evidentemente hablas de las cosas que aparecen a distancia y de las pinturas en perspectiva. No has comprendido de ningún modo lo que quiero decir. . .».[6] Ese texto distingue pues dos tipos de cosas: las que dejan el pensamiento tranquilo, y (Platón lo dirá más adelante) las que *fuerzan* a pensar. Las primeras son los objetos de reconocimiento. El pensamiento y todas sus facultades pueden encontrar en ellas un pleno empleo, el pensamiento puede ajetrearse en torno de ellas, pero este ajetreo y aquel empleo no tienen nada que ver con pensar. El pensamiento sólo está ocupado por una imagen de sí mismo en la que se reconoce tanto mejor cuanto que reconoce las cosas: es un dedo, es una mesa, buenos días, Teeteto. De allí la pregunta del interlocutor de Sócrates: ¿se piensa verdaderamente en el momento en que algo no se reconoce o se tiene dificultad en reconocerlo? El interlocutor ya parece cartesiano. Pero es evidente que quien así duda no nos hace abandonar el punto de vista del reconocimiento. Por ello no inspira sino un escepticismo local o un método generalizado, con tal que el pensamiento ya tenga la voluntad de reconocer lo que distingue esencialmente la certidumbre y la duda. Con las cosas dudosas ocurre lo mismo que con las

[6] Platón, *República*, VIII, 523*b* y sigs.

que no lo son: presuponen la buena voluntad del pensador y la buena naturaleza del pensamiento concebidas como ideal del reconocimiento, esa pretendida afinidad por lo verdadero, esa φιλία que predetermina a la vez la imagen del pensamiento y el concepto de la filosofía. Y las cosas ciertas fuerzan tan poco a pensar como las dudosas. Que los tres ángulos del triángulo sean necesariamente iguales a dos rectos; eso supone el pensamiento, la voluntad de pensar, y de pensar en el triángulo, y hasta de pensar en sus ángulos. Descartes señalaba que no se puede negar esa igualdad si se piensa en ella; pero se puede muy bien pensar, incluso en el triángulo, sin pensar en esa igualdad. Todas las verdades de esta naturaleza son hipotéticas, ya que son incapaces de hacer nacer el acto de pensar en el pensamiento, ya que suponen todo lo que está en cuestión. En verdad, los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo a su estupor natural o a su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario —suscitada violencia en el pensamiento—, tanto más necesario absolutamente que nace, por fractura, de lo fortuito en el mundo. Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo; y nada supone la filosofía, todo parte de una misosofía. No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar. Las condiciones de una verdadera crítica y de una verdadera creación son las mismas: destrucción de la imagen de un pensamiento que se presupone a sí mismo, génesis del acto de pensar en el pensamiento mismo.

Hay algo en el mundo que fuerza a pensar. Ese algo es el objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento. Lo que se encuentra puede ser Sócrates, el templo o el demonio. Puede ser captado bajo tonalidades afectivas diversas: admiración, amor, odio, dolor. Pero su primera característica, bajo cualquier tonalidad, consiste en que sólo puede ser sentido. En esto se opone al reconocimiento. Pues en el reconocimiento, lo sensible no es de ningún modo lo

que sólo puede ser sentido; sino lo que se relaciona directamente con los sentidos por medio de un objeto que puede ser recordado, imaginado, concebido. Lo sensible no sólo está referido a un objeto que además de sentido puede ser otra cosa, sino que el mismo puede ser objeto de otras facultades. Presupone, por consiguiente, el ejercicio de los sentidos y el ejercicio de otras facultades en un sentido común. El objeto del encuentro, por el contrario, realmente hace nacer la sensibilidad en el sentido. No es un αἰσθητόν, sino un αἰσθητέον. No es una cualidad, sino un signo. No es un ser sensible, sino el ser *de lo* sensible. No es lo dado, sino aquello por lo que lo dado es dado. Por ello, en cierto modo, es lo insensible. Es lo insensible precisamente desde el punto de vista del reconocimiento, es decir, desde el punto de vista de un ejercicio empírico en el que la sensibilidad no capta más que lo que podría ser captado también por otras facultades; y se relaciona bajo un sentido común con un objeto que también debe ser aprehendido por las otras facultades. La sensibilidad, en presencia de lo que sólo puede ser sentido (lo insensible al mismo tiempo), se encuentra ante un límite propio —el signo— y se eleva a un ejercicio trascendente, la enésima potencia. El sentido común ya no está allí para limitar el aporte específico de la sensibilidad a las condiciones de un trabajo conjunto; esta entra entonces en un juego discordante, sus órganos se hacen metafísicos.

Segunda característica: lo que sólo puede ser sentido (el *sentiendum* o el ser de lo sensible) conmueve el alma, la deja «perpleja», es decir, la fuerza a plantearse un problema. Como si el objeto de encuentro, el signo, fuera portador de problema, como si fuera en sí mismo problema.[7] De acuerdo con otros textos de Platón, ¿es preciso identificar el problema, o la pregunta, con el objeto singular de una Memoria trascendental que hace posible un aprendizaje en ese dominio captando lo que sólo puede ser recordado? Todo lo indica así. Es muy cierto que la reminiscencia platónica pretende captar el ser *del* pasado, inmemorial o memorándum, al mismo tiempo afectado por un olvido esencial, conforme a la ley del ejercicio trascendente que pretende que lo que sólo

[7] *Ibid.*, 524*ab*. Se advertirá cómo en *Le rationalisme appliqué* (Presses Universitaires de France, 1949, págs. 51-6), Gaston Bachelard opone el problema o el objeto-portador de problema a la duda cartesiana, y denuncia el modelo del reconocimiento en filosofía.

puede ser recordado sea también lo imposible de recordar (en el ejercicio empírico). Hay una gran diferencia entre ese olvido esencial y un olvido empírico. La memoria empírica se dirige a cosas que pueden y hasta deben ser captadas de otro modo: lo que recuerdo, es preciso que lo haya visto, escuchado, imaginado o pensado. Lo olvidado, en el sentido empírico, es lo que no llegamos a volver a captar con la memoria cuando se lo busca por segunda vez (está demasiado lejos, el olvido me separa del recuerdo o lo ha borrado). Pero la memoria trascendental capta lo que, la primera vez, desde la primera vez, sólo puede ser recordado: no un pasado contingente, sino el ser del pasado como tal, y el pasado de todo tiempo. *Olvidada*, de ese modo *aparece* la cosa en persona a la memoria que la aprehende esencialmente. No se dirige a la memoria sin dirigirse al olvido en la memoria. El memorándum es también en este caso lo inmemorable, lo inmemorial. El olvido ya no es una impotencia contingente que nos separa de un recuerdo en sí mismo contingente, sino que existe en el recuerdo esencial como la enésima potencia de la memoria con relación a su límite, o a lo que sólo puede ser recordado. Ocurre lo mismo con la sensibilidad: a lo insensible contingente, demasiado pequeño, demasiado lejano para nuestros sentidos en el ejercicio empírico, se opone un insensible esencial, que se confunde con lo que sólo puede ser sentido desde el punto de vista del ejercicio trascendente. Por consiguiente, he aquí que la sensibilidad, forzada por el encuentro a sentir el *sentiendum*, fuerza a su vez a la memoria a recordar lo memorándum, lo que sólo puede ser recordado. Finalmente, como tercera característica, la memoria trascendental fuerza a su vez al pensamiento a captar lo que sólo puede ser pensado, lo *cogitandum*, lo νοητέον, la Esencia: no lo inteligible, pues este, con todo, no es sino el modo bajo el cual se piensa lo que puede ser no sólo pensado; sino el ser de lo inteligible como última potencia del pensamiento, lo impensable también. Del *sentiendum* al *cogitandum* se ha desarrollado la violencia de lo que fuerza a pensar. Cada facultad se ha desquiciado. Pero, ¿qué es el quicio, si no la forma del sentido común que hace girar y converger todas las facultades? Cada una, por su cuenta y en su orden, resquebrajó la forma del sentido común, que la mantenía en el elemento empírico de la *doxa*, para alcanzar su enésima potencia, como el elemento de lo paradóji-

co en el ejercicio trascendente. En vez de que todas las facultades converjan y contribuyan al esfuerzo común de reconocer un objeto, se asiste a un esfuerzo divergente: cada una es puesta en presencia de su «propio» en lo que la concierne esencialmente. Discordia de las facultades, cadena y mecha explosiva en la que cada una experimenta su límite y no recibe de la otra (o no comunica a la otra) sino una violencia que la pone ante su elemento propio, como ante su disparidad o su incomparable.

Sin embargo, detengámonos en la manera en que Platón determina la naturaleza de los límites en cada caso. El texto de la *República* define lo que es esencialmente encontrado, lo que debe distinguirse de todo reconocimiento como el objeto de una «sensación simultáneamente contraria». Mientras que el dedo nunca es otra cosa que un dedo, y, por otra parte, es un dedo que siempre requiere el reconocimiento; lo duro no es duro si no es también blando, ya que es inseparable de un devenir o de una relación que establecen en él lo contrario (lo mismo ocurre con lo grande y lo pequeño, lo uno y lo múltiple). Por lo tanto, la coexistencia de los contrarios, la coexistencia del más y del menos en un devenir cualitativo ilimitado, constituye el signo o el punto de partida de lo que fuerza a pensar. El reconocimiento, por el contrario, mide y limita la cualidad relacionándola con algo; detiene así el devenir loco. Pero, al definir la primera instancia por esa *forma de oposición o de contradictoriedad cualitativa*, ¿no confunde ya Platón el ser de lo sensible con un simple ser sensible, con un ser cualitativo puro (αἰσθητόν)? La sospecha se refuerza desde el momento en que se considera la segunda instancia, la de la reminiscencia. Pues sólo en apariencia la reminiscencia rompe con el modelo del reconocimiento. Más bien se contenta con complicar el esquema: mientras que el reconocimiento se ejerce sobre un objeto perceptible o percibido, la reminiscencia lo hace sobre otro objeto que se supone asociado al primero, o más bien envuelto en él, y que requiere ser reconocido por sí mismo independientemente de una percepción distinta. Esa otra cosa, envuelta en el signo, debería ser simultáneamente lo nunca visto y, sin embargo, lo ya reconocido, la inquietante extrañeza. Entonces es tentador decir, poniéndose en poeta, que eso ya ha sido visto, pero en otra vida, en un presente mítico: eres la semejanza... Pero de ese modo todo ha sido

traicionado: en primer lugar, la naturaleza del encuentro en tanto no propone al reconocimiento una prueba particularmente difícil, un envolvimiento particularmente difícil de desplegar, sino que se opone a todo posible reconocimiento. Luego, la naturaleza de la memoria trascendental y de lo que sólo puede ser recordado; pues esa segunda instancia sólo es concebida bajo la *forma de la similitud en la reminiscencia*. Hasta el punto que surge la misma objeción: la reminiscencia confunde el ser del pasado con un ser pasado y, como no puede señalar un momento empírico en el que ese pasado fue presente, invoca un presente original o mítico. La grandeza del concepto de reminiscencia (por lo que, además, se distingue radicalmente del concepto cartesiano de innatismo) consiste en introducir el tiempo, la duración del tiempo en el pensamiento como tal: de ese modo establece una opacidad propia del pensamiento, testimonio tanto de una mala naturaleza como de una mala voluntad que deben ser sacudidas desde afuera por los signos. Pero, lo hemos visto, porque el tiempo es introducido aquí sólo como un ciclo físico, y no bajo su forma pura o su esencia, se sigue suponiendo que el pensamiento tiene una buena naturaleza, una claridad resplandeciente, simplemente oscurecidas o perdidas en los avatares del ciclo natural. La reminiscencia sigue siendo un refugio para el modelo del reconocimiento y Platón, no menos que Kant, calca el ejercicio de la memoria trascendental sobre la figura del ejercicio empírico (eso se ve muy bien en la exposición del *Fedón*).

En cuanto a la tercera instancia, la del pensamiento puro o de lo que sólo puede ser pensado, Platón la determina como lo contrario separado: el Grandor no es otra cosa que grande; la Pequeñez no es otra cosa que pequeña; la Pesadez no es sino pesada; o la Unidad, solamente una; esto es lo que estamos forzados a pensar bajo la presión de la reminiscencia. Por consiguiente, lo que define la esencia según Platón es la *forma de la Identidad real* (lo Mismo entendido como αὐτὸ καθ' αὑτό). Todo culmina con el gran principio: hay, a pesar de todo y ante todo, una afinidad, una filiación o, quizás es mejor decir, una *philiation** del pensamiento con lo verdadero; en suma, una buena naturaleza y un buen

* En el original, *philiation*. Hay un juego que resulta de tomar el sentido de *filiation* (filiación), pero haciendo evidente la raíz griega a través del uso de la phi (φ). (*N. de los T.*)

deseo, fundados en última instancia en la *forma de analogía en el Bien*. Tanto es así como Platón, que escribió el texto de la *República*, fue también el primero en erigir la imagen dogmática y moralizante del pensamiento que neutraliza ese texto y ya no lo deja funcionar sino como un «arrepentimiento». Al descubrir el ejercicio superior o trascendente de las facultades, Platón lo subordina a las formas de oposición en lo sensible, de similitud en la reminiscencia, de identidad en la esencia, de analogía en el Bien; de ese modo, prepara el mundo de la representación, realiza en él una primera distribución de elementos y ya recubre el ejercicio del pensamiento con una imagen dogmática que la presupone y la traiciona.

La forma trascendental de una facultad se confunde con su ejercicio separado, superior o trascendente. Trascendente no significa de ningún modo que la facultad se dirija a objetos que están fuera del mundo, sino, por el contrario, que capta en el mundo lo que la concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo. Si el ejercicio trascendente no debe calcarse del ejercicio empírico es, precisamente, porque aprehende lo que no puede ser captado desde el punto de vista de un sentido común, el cual mide el uso empírico de todas las facultades de acuerdo con lo que corresponde a cada una bajo la forma de su colaboración. Por ello lo trascendental está sometido, por su parte, a la jurisdicción de un empirismo superior, el único capaz de explorar su dominio y sus regiones; ya que —contrariamente a lo que creía Kant— no puede ser inducido de formas empíricas ordinarias tales como las que aparecen bajo la determinación del sentido común. El descrédito en el que hoy ha caído la doctrina de las facultades, pieza sin embargo absolutamente necesaria en el sistema de la filosofía, se explica por el desconocimiento de ese empirismo propiamente trascendental, al que se sustituía inútilmente con un calco de lo trascendental copiado de lo empírico. Es preciso llevar cada facultad al punto extremo de su desarreglo en el que es como la presa de una triple violencia; violencia de aquello que la fuerza a ejercitarse; de aquello que está forzada a captar y que es la única en poder captar; de aquello que, sin embargo, es también lo que no se puede captar (desde el punto de vista del ejercicio empírico). Triple límite de la última potencia. Cada facultad descubre entonces la pasión que le es propia, es de-

cir, su diferencia radical y su eterna repetición, su elemento diferencial y repetidor, como el engendramiento instantáneo de su acto y el eterno tamiz de su objeto, su manera de nacer ya repitiendo. Preguntamos por ejemplo: ¿qué fuerza a la sensibilidad a sentir? ¿Qué puede sólo ser sentido? Y al mismo tiempo, ¿qué es lo insensible? Y esta pregunta debemos plantearla no sólo vinculada a la memoria y al pensamiento, sino también a la imaginación: ¿hay un *imaginandum*, un φανταστέον, que sea también el límite, lo imposible de imaginar? Y con respecto al lenguaje: ¿hay un *loquendum* que sea simultáneamente silencio? Y con relación a otras facultades que encontrarían su lugar en una doctrina completa —la vitalidad, cuyo objeto trascendente sería también el monstruo; la sociabilidad, cuyo objeto trascendente sería también la anarquía— y lo mismo, en fin, para otras facultades todavía insospechadas, por descubrir.[8] Pues no se puede decir nada anticipadamente, no se puede prejuzgar en la investigación: puede ocurrir que ciertas facultades, muy conocidas —demasiado conocidas—, revelen no tener límite propio, ni adjetivo verbal, porque sólo se han impuesto y ejercido bajo la forma del sentido común; puede ocurrir, por el contrario, que surjan nuevas facultades que estaban reprimidas por esa forma del sentido común. Esta incertidumbre en cuanto a los resultados de la investigación, esa complejidad en el estudio del caso particular de cada facultad, no tienen nada lamentable para

[8] *El caso de la imaginación:* ese caso es el único en el que Kant considera una facultad liberada de la forma de un sentido común y descubrió para ella un ejercicio legítimo verdaderamente «trascendente». En efecto, la imaginación esquematizante en la *Crítica de la razón pura* todavía está bajo el dominio del sentido común llamado lógico: la imaginación que reflexiona, en el juicio de belleza, todavía está bajo el sentido común estético. Pero con lo sublime, la imaginación, es forzada, constreñida a afrontar su propio límite, su φανταστέον, su máximo, que es también lo inimaginable, lo informe o lo deforme en la naturaleza (*Crítica del juicio*, § 26). Y ella transmite su constreñimiento al pensamiento, forzado a su vez a pensar lo supra-sensible, como fundamento de la naturaleza y de la facultad de pensar: el pensamiento y la imaginación entran aquí en una discordancia esencial, en una violencia recíproca que condiciona un nuevo tipo de acuerdo (§ 27). De modo que el modelo del reconocimiento o la forma del sentido común muestran sus carencias en lo sublime, en provecho de una concepción del pensamiento muy distinta (§ 29).

una doctrina en general. El empirismo trascendental es, al contrario, el único medio de no calcar lo trascendental de las figuras de lo empírico.

No procuramos aquí establecer una doctrina semejante de las facultades. Sólo intentamos determinar la naturaleza de sus exigencias. Pero en ese sentido las determinaciones platónicas no pueden ser satisfactorias. Pues no se trata de figuras ya mediatizadas y relacionadas con la representación, sino, por el contrario, de estados libres o salvajes de la diferencia en sí que son capaces de llevar las facultades a sus límites respectivos. No es la oposición cualitativa en lo sensible, sino un elemento que es en sí mismo diferencia, y que crea a la vez la cualidad en lo sensible y el ejercicio trascendente en la sensibilidad: ese elemento es la intensidad como pura diferencia en sí; al mismo tiempo lo insensible para la sensibilidad empírica, que sólo capta la intensidad ya recubierta o mediatizada por la cualidad que crea; y, sin embargo, lo que sólo puede ser sentido desde el punto de vista de la sensibilidad trascendente que lo aprehende inmediatamente en el encuentro. Y cuando la sensibilidad transmite su constreñimiento a la imaginación, cuando la imaginación se eleva a su vez al ejercicio trascendente, es el fantasma, la disparidad en el fantasma lo que constituye el φαντασταστέον, lo que sólo puede ser imaginado, lo inimaginable empírico. Y cuando le toca el turno a la memoria, no es la similitud en la reminiscencia, sino por el contrario la desemejanza en la forma pura del tiempo lo que constituye lo inmemorial de una memoria trascendente. Y es un Yo [Je] hendido por esa forma tiempo el que se encuentra finalmente constreñido a pensar lo que sólo puede ser pensado, no lo Mismo, sino «ese punto aleatorio» trascendente, siempre Otro por naturaleza, en el que todas las esencias están envueltas como diferenciales del pensamiento, y que no significa la más alta potencia de pensamiento más que a fuerza de designar también lo impensable o la impotencia para pensar en el uso empírico. Uno recuerda los profundos textos de Heidegger en los que muestra que, mientras el pensamiento continúe aferrado al presupuesto de su buena naturaleza y de su buena voluntad, bajo la forma de un sentido común, de una *ratio*, de una *cogitatio natura universalis*, no piensa en absoluto; es prisionero de la opinión, sigue fijado en una posibilidad abstracta: «El hombre sabe pensar en

tanto tiene esa posibilidad; pero ese posible no nos garantiza aún que seamos capaces de hacerlo». El pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, en presencia de lo que «da que pensar», de lo que es para pensar; y lo que resta por pensar es también lo impensable o el no-pensamiento, es decir, el *hecho* perpetuo de que «todavía no pensamos» (de acuerdo con la pura forma del tiempo).[9] Es verdad que, en el camino que conduce a lo que queda por pensar, todo parte de la sensibilidad. De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento. El privilegio de la sensibilidad como origen aparece en esto: que lo que fuerza a sentir y lo que sólo puede ser sentido son una sola y misma cosa en el encuentro, mientras que las dos instancias son distintas en otros casos. En efecto, lo intensivo, la diferencia en la intensidad, es simultáneamente el objeto del encuentro y el objeto al cual el encuentro eleva la sensibilidad. Lo que se ha encontrado no son los dioses; aunque estén escondidos, los dioses no son sino formas para el reconocimiento. Lo que se ha encontrado son los demonios, potencias del salto, del intervalo, de lo intensivo o del instante, que no colman la diferencia sino con lo diferente, son los portasignos. Y es lo más importante: de la sensibilidad a la imaginación, de la imaginación a la memoria, de la memoria al pensamiento —cuando cada facultad por separado comunica a la otra la violencia que la lleva a su límite propio— es en cada caso una libre figura de la diferencia la que despierta la facultad; y la despierta como lo diferente de esa diferencia. Así ocurre con la diferencia en la intensidad, la disparidad en el fantasma, la desemejanza en la forma del tiempo, lo diferencial en el pensamiento. *La oposición, la semejanza, la identidad y hasta la analogía sólo son efectos producidos por esas presentaciones de la diferencia*, en vez

[9] Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (trad. Becker y Granel, Presses Universitaires de France), pág. 21. Es cierto que Heidegger conserva el tema de un deseo o de una φιλία, de una analogía, o mejor de una homología entre el pensamiento y lo que hay que pensar. Es que él conserva el primado de lo Mismo, aun si este se supone que reúne y comprende la diferencia como tal. De allí las metáforas del don, que sustituyen a las de la violencia. En todos esos sentidos, Heidegger no renuncia a lo que llamábamos antes los presupuestos subjetivos. Como se ve en *L'être et le temps* (trad. Bœhm y Waehlens, NRF, pág. 21) hay, en efecto, una comprensión pre-ontológica e implícita del ser, *aunque*, precisa Heidegger, *el concepto explícito no deba desprenderse de ella.*

de ser las condiciones que subordinan la diferencia y hacen de ella algo representado. Es imposible hablar de una φιλία que sea el testimonio de un deseo, de un amor, de una buena naturaleza o de una buena voluntad, por las cuales las facultades ya poseerían, o tenderían hacia el objeto al cual la violencia las eleva, y presentarían una analogía con él o una homología entre ellas. Cada facultad, incluido el pensamiento, no pasa por otra aventura que la de lo involuntario; el uso voluntario permanece hundido en lo empírico. El Logos se quiebra en jeroglíficos, cada uno de los cuales habla el lenguaje trascendente de una facultad. Incluso el punto de partida, la sensibilidad en el encuentro con lo que fuerza a sentir, no supone ninguna afinidad ni predestinación. Por el contrario, lo fortuito o la contingencia del encuentro, garantiza la necesidad de lo que fuerza a pensar. No es una *amistad*, como la de lo semejante con lo Mismo, o como la que también une los opuestos, la que ya liga la sensibilidad con el *sentiendum*. Basta con el sombrío precursor que hace comunicar lo diferente como tal, y lo hace comunicar con la diferencia: el sombrío precursor no es un amigo. El presidente Schreber, a su manera, retomaba los tres momentos de Platón restituyéndoles su violencia original y comunicativa: los nervios y la anexión de los nervios, las almas examinadas y el asesinato de las almas, el pensamiento constreñido o el constreñimiento para pensar.

El principio mismo de una comunicación, aunque sea violenta, parece mantener la forma de un sentido común. Sin embargo no ocurre nada de eso. Por supuesto existe un encadenamiento de facultades y un orden en ese encadenamiento. Pero ni el orden ni el encadenamiento implican una colaboración en una forma de objeto que se supone es el mismo o en una unidad subjetiva en la naturaleza del Yo [Je] pienso. Es una cadena forzada y rota que recorre los fragmentos de un yo [moi] disuelto como los bordes de un Yo [Je] fisurado. El uso trascendente de las facultades es, hablando con propiedad, paradójico, y se opone al ejercicio de aquellas bajo la regla de un sentido común. Por ello el acuerdo de las facultades no puede producirse sino como un *acuerdo dis-*

[10] La noción de un «acuerdo-discordante» ha sido bien determinada por Kostas Axelos, quien lo aplica al mundo, y que se sirve de un signo particular («o/y») para designar en ese sentido la diferencia ontológica; cf. *Vers la pensée planétaire*, Editions de Minuit, 1964.

cordante, ya que cada una comunica a la otra tan sólo la violencia que la pone en presencia de su diferencia o de su divergencia con todas.[10] Kant fue el primero en mostrar un acuerdo semejante por la discordancia, lo hizo en el caso de la relación de la imaginación y del pensamiento tal como se ejercen en lo sublime. Por consiguiente, hay algo que se comunica de una facultad a otra, pero que se metamorfosea y no forma un sentido común. También se diría que hay Ideas que recorren todas las facultades, pero no son el objeto de ninguna en particular. Quizás en efecto, lo veremos, es preciso reservar el nombre de Ideas, no a los puros *cogitanda*, sino más bien a las instancias que van de la sensibilidad al pensamiento y del pensamiento a la sensibilidad, capaces de engendrar en cada caso —según un orden que les es propio— el objeto-límite o trascendente de cada facultad. Las Ideas son los problemas, pero los problemas sólo aportan las condiciones bajo las cuales las facultades acceden a su ejercicio superior. Bajo ese aspecto las Ideas, lejos de tener un buen sentido o un sentido común como medio, remiten a un para-sentido que determina la única comunicación de las facultades separadas. Por ello no han sido iluminadas por una luz natural; son, más bien, brillantes ellas mismas, como fulgores diferenciales que saltan y se metamorfosean. Hasta la concepción de una luz natural resulta inseparable de cierto supuesto valor de la Idea, lo «claro y distinto», y de cierto supuesto origen, «el innatismo». Pero desde el punto de vista de una teología cristiana o, más generalmente, de las exigencias de la creación, el innatismo representa sólo la buena naturaleza del pensamiento (por eso Platón oponía la reminiscencia al innatismo, y reprochaba a este el ignorar el papel de una forma del tiempo en el alma en función del pensamiento puro, o la necesidad de una distinción formal entre un Antes y un Después, capaz de fundar el olvido en lo que fuerza a pensar). Hasta lo «claro y distinto» es inseparable del modelo del reconocimiento como instrumento de toda ortodoxia, aunque sea racional. Lo claro y distinto es la lógica del reconocimiento; del mismo modo que el innatismo es la teología del sentido común. Ambos ya han volcado la Idea en la representación. La restitución de la Idea en la doctrina de las facultades implica el estallido de lo claro y distinto, o el descubrimiento de un valor dionisíaco según el cual *la Idea es necesariamente oscura en tanto es distinta*;

tanto más oscura cuanto más distinta. Lo distinto-oscuro llega a ser aquí la verdadera tonalidad de la filosofía, la sinfonía de la Idea discordante.

Nada es más ilustrativo que el intercambio de cartas entre Jacques Rivière y Antonin Artaud. Rivière mantiene la imagen de una función pensante autónoma, dotada de una naturaleza y una voluntad de derecho. Por supuesto, tenemos enormes dificultades de hecho para pensar: falta de método, técnica o aplicación, y hasta falta de salud. Pero se trata de afortunadas dificultades: no sólo porque impiden a la naturaleza del pensamiento devorar nuestra propia naturaleza, no sólo porque ponen al pensamiento en relación con obstáculos que son otros tantos «hechos» sin los cuales no llegaría a orientarse; sino porque nuestros esfuerzos por superarlos nos permiten mantener un ideal del yo [moi] en el pensamiento puro, como un «grado superior de identidad a nosotros mismos», a través de todas las variaciones, diferencias y desigualdades que no dejan de afectarnos de hecho. El lector verifica asombrado, que, cuanto más cercano se cree Rivière de Artaud, cuanto más cree comprenderlo, más se aleja de él y habla de otra cosa. Rara vez hubo un malentendido semejante. Pues Artaud no habla simplemente de su «caso», sino que ya presiente —en sus cartas de juventud— que su caso lo pone en presencia de un proceso generalizado de pensamiento que ya no puede refugiarse bajo la imagen dogmática que inspira seguridad y se confunde, por el contrario, con la destrucción completa de esa imagen. Por eso las dificultades que dice experimentar no deben ser comprendidas como hechos, sino como dificultades de derecho que conciernen y afectan a la esencia de lo que significa pensar. Artaud dice que el problema (para él) no es orientar su pensamiento ni mejorar la expresión de lo que piensa, ni adquirir aplicación y método, o perfeccionar sus poemas, sino simplemente llegar a pensar algo. Esa es para él la única «obra» concebible; supone un impulso, una compulsión a pensar que pasa por todo tipo de bifurcaciones, que parte de los nervios y se comunica al alma para llegar al pensamiento. Desde ese momento, lo que el pensamiento está forzado a pensar es también su hundimiento central, su fisura, su propio «no poder» natural que se confunde con la mayor potencia —es decir, con los *cogitanda*, esas fuerzas informuladas—, como con otros tantos robos o

fracturas de pensamiento. En todo esto Artaud persigue la terrible revelación de un pensamiento sin imagen y la conquista de un nuevo derecho que no se deja representar. Sabe que la *dificultad* como tal, y su cortejo de problemas y preguntas, no son un estado de hecho, sino una estructura de derecho del pensamiento. Sabe que hay un acéfalo en el pensamiento, un amnésico en la memoria, un afásico en el lenguaje, un agnósico en la sensibilidad. Sabe que pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento. Sabe que el problema no es dirigir ni aplicar metódicamente un pensamiento preexistente por naturaleza y de derecho, sino hacer nacer lo que no existe todavía (no hay otra obra; todo el resto es arbitrario y mero adorno). Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo, engendrar «pensamiento» en el pensamiento. Por eso Artaud opone en el pensamiento la *genitalidad* al innatismo, pero también a la reminiscencia; y establece así el principio de un empirismo trascendental: «Soy un genital innato... Hay imbéciles que se creen seres, seres por innatismo. Yo soy aquel que para ser debe azotar su innatismo. Aquel que por innatismo es el que debe ser un ser, es decir, azotar siempre esa especie de perrera negativa, ¡oh perras imposibilidades! Bajo la gramática, está el pensamiento que es un oprobio más difícil de vencer, una virgen mucho más dura de traspasar cuando se la toma por un hecho innato. Pues el pensamiento es una matrona que no siempre ha existido».[11]

No se trata de oponer a la imagen dogmática del pensamiento otra imagen, tomada, por ejemplo, de la esquizofrenia. Sino más bien de recordar que la esquizofrenia no es sólo un hecho humano, también es una posibilidad del pensamiento que sólo se revela como tal en la abolición de la imagen. Pues es notorio que la imagen dogmática, por su parte, no reconozca sino *al error* como contratiempo del pensamiento, y reduzca todo a la figura del error. Hasta es el quinto postulado que debemos considerar: el error, presentado como único «negativo» del pensamiento. Y sin duda,

[11] Antonin Artaud, *Correspondance avec Rivière* (*Œuvres complètes*, NRF, t. 1, págs. 9-11). Sobre esa correspondencia, consultar los comentarios de Maurice Blanchot, *Le livre à venir*, NRF.

ese postulado depende de los otros, tanto como los otros de él: ¿qué le puede ocurrir a una *cogitatio natura universalis* que supone tanto una buena voluntad del pensador como una buena naturaleza del pensamiento, salvo equivocarse, es decir, tomar lo falso por lo verdadero (lo falso según la naturaleza por lo verdadero de acuerdo con la voluntad)? Y el error ¿no da muestras de tener él mismo la forma de un sentido común ya que es imposible que una sola facultad se equivoque, sino que para que el error se produzca se necesita que, por lo menos, dos facultades incurran en él debido a su mutua colaboración, al confundirse un objeto de una con *otro* de la restante? ¿Y qué es un error, sino siempre un falso reconocimiento? ¿Y de dónde proviene el error, sino de una falsa repartición de los elementos de la representación, de una falsa evaluación de la oposición, de la analogía, de la semejanza y de la identidad? El error no es sino el revés de una ortodoxia racional; y hasta testimonia a favor de aquello de lo que se aparta, a favor de una rectitud, de una buena naturaleza y de una buena voluntad de quien se dice que se equivoca. Por lo tanto, el error rinde homenaje a la «verdad» en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero. Es en este sentido como Platón, en el *Teeteto*, bajo una inspiración en apariencia por completo diferente que la de la *República*, erige simultáneamente el modelo positivo del reconocimiento o del sentido común y el modelo negativo del error. El pensamiento no sólo toma prestado el ideal de una «ortodoxia», el sentido común no sólo encuentra su objeto en las categorías de oposición, de similitud, de analogía y de identidad, sino que es el error en sí mismo el que implica esa trascendencia de un sentido común sobre las sensaciones, y de un alma sobre todas las facultades a las que determina a colaborar (συλλογισμός) en la forma de lo Mismo. Porque, si no puedo confundir dos cosas que percibo, o que concibo, siempre puedo confundir una cosa que percibo con otra que concibo, o de la que me acuerdo; como cuando deslizo el objeto presente de mi sensación en el engrama de *otro* objeto de mi memoria; así ocurre cuando pasa Teeteto y le digo «buen día, Teodoro». Por consiguiente el error, en su miseria, hasta testimonia en favor de la trascendencia de la *cogitatio natura*. Se diría que el error es una especie de fracasado del buen sentido bajo la forma de un sentido común que se conserva intacto, íntegro.

De ese modo, confirma los postulados precedentes de la imagen dogmática, en la medida en que deriva de ellos y los demuestra por el absurdo.

Es cierto que esa demostración, al operar en el mismo elemento que los postulados, es completamente ineficaz. En cuanto a la conciliación del *Teeteto* y del texto de la *República*, quizás es más fácil de descubrir de lo que parece de entrada. No por azar el *Teeteto* es un diálogo aporético; y precisamente la aporía sobre la que se cierra es aquella de la diferencia o *diáfora* (así como el pensamiento exige para la diferencia una trascendencia en relación con «la opinión», así también la opinión exige para sí misma una inmanencia de la diferencia). El *Teeteto* es la primera gran teoría del sentido común, del reconocimiento, la representación, y del error como correlato. Pero, desde el origen, la aporía de la diferencia muestra su fracaso y la necesidad de buscar una doctrina del pensamiento en una dirección completamente distinta: ¿la indicada por el libro VII de la *República*...? Con la reserva, sin embargo, de que el modelo del *Teeteto* continúa actuando de manera subyacente, y los elementos persistentes de la representación aún comprometen la nueva visión de la *República*.

El error es lo «negativo» que se desarrolla naturalmente en la hipótesis de la *cogitatio natura universalis*. Sin embargo, la imagen dogmática no ignora de ningún modo que el pensamiento tiene otros contratiempos además del error, oprobios más difíciles de vencer, negativos que presentan otras dificultades para su desarrollo. No ignora que la locura, la estupidez, la maldad —horrible trinidad que no se reduce a lo mismo— se reducen aún menos al error. Pero una vez más, la imagen dogmática no ve en ello sino *hechos*. La estupidez, la maldad, la locura son consideradas como hechos de una causalidad externa que ponen en juego fuerzas en sí mismas exteriores, capaces de desviar desde afuera la rectitud del pensamiento, en la medida en que no somos sólo pensadores. Pero precisamente el único efecto de esas fuerzas en el pensamiento es asimilado al error que, se supone, recoge todos los efectos de las causalidades de hecho externas porque le corresponden por derecho. Por consiguiente, es preciso comprender como algo *de derecho* la reducción de la estupidez, de la maldad, de la locura a la única figura del error. De allí el carácter híbrido de ese insípido

concepto, que no pertenecería al pensamiento puro si este no hubiera sido desviado desde *afuera*, pero que no resultaría de ese afuera si no estuviera *en* el pensamiento puro. Por ello, por nuestra parte, no podemos contentarnos con invocar ciertos hechos contra la imagen de derecho del pensamiento dogmático. Como en el caso del reconocimiento, debemos proseguir la discusión en el plano del derecho, interrogándonos sobre la legitimidad de la distribución de lo empírico y de lo trascendental, tal como la lleva a cabo la imagen dogmática. Pues más bien nos parece que hay *hechos* erróneos. ¿Pero qué hechos? ¿Quién dice «buen día, Teodoro» cuando pasa Teeteto; y «son las tres», cuando son las tres y media, y 7 + 5 = 13? El miope, el distraído, el niño en la escuela. Efectivamente, esos son ejemplos de errores pero que, como la mayoría de los «hechos», remiten a situaciones perfectamente artificiales o pueriles, que dan del pensamiento una imagen grotesca porque lo relacionan con interrogaciones muy simples a las que se puede y debe responder con proposiciones independientes.[12] El error sólo adquiere un sentido cuando el juego especulativo deja de serlo para convertirse en una actuación radiofónica. Por lo tanto, es preciso invertir todo: el error es un hecho, arbitrariamente extrapolado, arbitrariamente proyectado en lo trascendental; en cuanto a las verdaderas estructuras trascendentales del pensamiento y a lo «negativo» que las envuelve, quizás es menester buscarlas en otra parte, en otras figuras que no son las del error.

De cierta manera, los filósofos no han dejado de tener una aguda conciencia de esa necesidad. Pocos son entre ellos los que no sienten la necesidad de enriquecer el concepto de error por determinaciones de otra naturaleza. (Citemos algunos ejemplos: la noción de superstición, tal como es elaborada por Lucrecio, Spinoza y los filósofos del siglo XVIII, sobre todo Fontenelle. Es evidente que el carácter

[12] Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Hyppolite, Aubier), t. I, pág. 35: «La manera dogmática de pensar en el dominio del saber no es otra cosa que la opinión según la cual lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o también en una proposición que es inmediatamente sabida. A preguntas como ¿cuándo nació César?, ¿cuántos pies tiene un estadio?, etc., se debe dar una respuesta neta (. . .) Pero la naturaleza de una (así llamada) verdad semejante es diferente de las verdades filosóficas».

«absurdo» de una superstición no se reduce a su núcleo de error. Del mismo modo la ignorancia o el olvido de Platón se distinguen del error tanto como la misma reminiscencia del innatismo. La noción estoica de *stultitia* es locura y estupidez al mismo tiempo. La idea kantiana de ilusión interna, interior a la razón, se distingue radicalmente del mecanismo extrínseco del error. La alienación de los hegelianos supone una transformación profunda de la relación verdadero-falso. Las nociones de Schopenhauer de vulgaridad y estupidez implican una inversión completa de la relación voluntad-entendimiento.) Pero lo que impide que esas determinaciones más ricas se desarrollen por sí mismas es que, a pesar de todo, siguen conservando la imagen dogmática y los postulados de sentido común, de reconocimiento y de representación que forman su cortejo. Por eso, los correctivos no aparecen sino como «arrepentimientos» que vienen a complicar o a perturbar por un instante la imagen, sin derribar su principio implícito.

La necedad* no es la animalidad. El animal está preservado por formas específicas que le impiden ser «necio» [*bête*]. Frecuentemente se han establecido correspondencias formales entre el rostro humano y las cabezas animales, es decir, entre diferencias individuales del hombre y diferencias específicas del animal. Pero así no se da cuenta de la necedad [*bêtise*] como bestialidad propiamente humana. Cuando el poeta satírico recorre todos los grados de la injuria, no se queda en las formas animales, sino que emprende regresiones más profundas; pasa de los carnívoros a los herbívoros y termina por desembocar en una cloaca, sobre un fondo universal digestivo y leguminoso. Más profundo que el gesto exterior del ataque o el movimiento de la voracidad es el proceso interior de la digestión, la necedad [*bêtise*] de movimientos peristálticos. Por eso el tirano no sólo tiene cabeza de buey, sino de pera, de repollo o de papa. Nunca nadie es superior ni exterior a aquello de lo que se aprovecha: el tirano institucionaliza la necedad, pero es el primer servidor de su sistema y la primera víctima instituida; siempre es un esclavo el que manda a los esclavos. Y también en ese caso, ¿de qué modo el error daría cuenta de esa

* En el original *bêtise* (estupidez, necedad), palabra que está emparentada etimológicamente con *bête* (animal). (*N. de los T.*)

unidad de necedad y crueldad, de grotesco y terror que acompaña el curso del mundo? La cobardía, la crueldad, la bajeza, la necedad no son simplemente potencias corporales o hechos de carácter y sociales, sino estructuras del pensamiento como tal. El paisaje de lo trascendental se anima; en él se deben introducir el lugar del tirano, del esclavo y del imbécil, sin que el lugar se asemeje a quien lo ocupa y sin que nunca lo trascendental se calque sobre las figuras empíricas que hace posibles. Lo que siempre nos impide hacer de la necedad un problema trascendental es nuestra creencia en los postulados de la *cogitatio*: la necedad sólo puede ser una determinación empírica que remite a la psicología o a la anécdota —o aun peor, a la polémica y a las injurias—, y a las farsas como género seudoliterario particularmente execrable. Pero ¿de quién es la culpa? ¿La culpa de todo eso no es ante todo de la filosofía, que se ha dejado convencer por el concepto de error, a riesgo de pedirlo prestado a los hechos, pero a hechos poco significativos y muy arbitrarios? La peor literatura *fabrica farsas*, pero la mejor fue hechizada por el problema de la necedad que supo llevar hasta las puertas de la filosofía, otorgándole toda su dimensión cósmica, enciclopédica y gnoseológica (Flaubert, Baudelaire, Bloy). Habría bastado que la filosofía retomara ese problema con sus propios medios y con la modestia necesaria, considerando que la necedad nunca es la de otro, sino el objeto de una pregunta en verdad trascendental: ¿cómo es posible la necedad (y no el error)?

Es posible gracias al lazo que une al pensamiento con la individuación. Ese lazo es mucho más profundo que aquel que aparece en el Yo [Je] pienso: se anuda en un campo de intensidad que ya constituye la sensibilidad del sujeto pensante. Pues el Yo [Je] o el Yo [Moi] no son quizá sino índices de especie: la humanidad como especie y como partes. Sin duda la especie ha pasado al estado implícito en el hombre; de tal modo que *Yo [Je]* como forma puede servir de principio universal para el reconocimiento y la representación, mientras que las formas específicas explícitas son únicamente reconocidas por él, y que la especificación no es sino la regla de uno de los elementos de la representación. El Yo [Je] no es, por consiguiente, una especie sino porque contiene implícitamente lo que los géneros y las especies desarrollan explícitamente, a saber, el devenir representado de la for-

ma. Su suerte es común, Eudoxo y Epistemon. Por el contrario, la individuación nada tiene que ver con la especificación, aunque sea prolongada. No sólo difiere por naturaleza de toda especificación, sino que —como lo veremos— la hace posible y la precede. Consiste en campos de factores intensivos fluentes que nada piden prestado a la forma del Yo [Je] ni a la del Yo [Moi]. Al operar bajo todas las formas, la individuación como tal es inseparable de un fondo puro que hace surgir y arrastra consigo. Es difícil descubrir ese fondo y, a la vez, el terror y la atracción que suscita. Remover el fondo es la ocupación más peligrosa, pero también la más tentadora en los momentos de estupor de una voluntad obtusa. Pues ese fondo, con el individuo, sube a la superficie y, sin embargo, no adquiere forma ni figura. Está allí, mirándonos fijamente, aunque sin ojos. El individuo se distingue de él, pero él no se distingue del individuo, continúa abrazándose a lo que se divorcia de él. Es lo indeterminado; pero en tanto continúa abrazando la determinación, es como la tierra para el zapato. Ahora bien, los animales en cierto modo están precavidos contra ese fondo por sus formas explícitas. No ocurre lo mismo con el Yo [Je] y el Yo [Moi], minados por los campos de individuación que los trabajan, indefensos contra un ascenso del fondo que les tiende su espejo deforme o deformante en el que todas las formas, ahora pensadas, se disuelven. La necedad no es el fondo ni el individuo, sino esa relación en que la individuación hace ascender al fondo sin poder darle forma (asciende a través del Yo [Je], penetrando en lo más profundo de la posibilidad del pensamiento, constituyendo lo no-reconocido de todo reconocimiento). Al no ser captadas por un pensamiento que las contempla y las inventa, todas las determinaciones se hacen crueles y malas; desolladas, separadas de su forma viviente, flotan sobre ese fondo taciturno. Todo se hace violento sobre ese fondo pasivo. Ataque, sobre ese fondo digestivo. Allí se realiza el sabbat de la necedad y la maldad. Este es quizás el origen de la melancolía que pesa sobre los más hermosos rostros: el presentimiento de una horrible fealdad propia del rostro humano, de un ascenso de la necedad, de una deformación en el mal, de una reflexión en la locura. Pues desde el punto de vista de la filosofía de la naturaleza, la locura surge cuando el individuo se refleja en ese fondo libre, y, por consi-

guiente, a continuación la necedad se refleja en la necedad, la crueldad en la crueldad, y ya no puede soportarse. «Entonces una piadosa facultad se desarrolla en el espíritu de ellos, la de ver la necedad y ya no tolerarla. . .».[13] Es verdad que esa facultad, la más piadosa, también se convierte en la facultad regia cuando anima a la filosofía como filosofía del espíritu, es decir, cuando induce a todas las otras facultades a ese ejercicio trascendente que hace posible una violenta reconciliación del individuo, del fondo y del pensamiento. Entonces los factores de individuación intensiva se toman por objetos, para constituir el elemento más alto de una sensibilidad trascendente, el *sentiendum*; y, de facultad en facultad, el fondo es llevado al pensamiento, siempre como no-pensado y no-pensante. Pero ese no-pensado ha llegado a ser la forma empírica necesaria bajo la cual el pensamiento en el Yo [Je] fisurado (Bouvard y Pécuchet) piensa finalmente el *cogitandum*, es decir, el elemento trascendente que sólo puede ser pensado («el hecho de que todavía no pensamos» o ¿qué es la necedad?).

Los profesores saben muy bien que es raro encontrar en los «deberes» (salvo en los ejercicios en los que es preciso traducir proposición por proposición, u obtener un resultado fijo) errores o algo falso. Pero sinsentidos [*non-sens*], observaciones sin interés ni importancia, banalidades consideradas dignas de señalar, confusiones de «puntos» ordinarios con puntos singulares, problemas mal planteados o apartados de su sentido son lo peor y lo más frecuente —sin embargo, preñado de amenazas—, nuestro destino común. Cuando los matemáticos polemizan, a nadie se le ocurriría pensar que uno reprocha al otro haberse equivocado en sus resultados o cálculos; más bien se reprochan por haber producido un teorema insignificante o un problema desprovisto de sentido. Corresponde a la filosofía extraer las consecuencias. El elemento del sentido es muy bien reconocido por la filosofía, hasta ha llegado a sernos familiar. Sin embargo,

[13] Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*. Sobre el mal (necedad y maldad), sobre su fuente, que es como el Fondo convertido en autónomo (en relación esencial con la individuación), y sobre toda la historia que sigue, Schelling escribió espléndidas páginas, *Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine*, cf. *Essais*, trad. S. Jankélévitch, ed. Aubier, págs. 265-7: «Dios dejó actuar ese fondo con toda independencia. . .».

quizá todavía no es suficiente. Se define el sentido como la condición de lo verdadero, pero como se supone que la condición tiene una extensión más amplia que lo condicionado, el sentido no funda la verdad sin hacer posible al mismo tiempo el error. Una proposición falsa, por consiguiente, no deja por eso de tener sentido. En cuanto al sinsentido, sería el carácter de lo que no puede ser ni verdadero ni falso. En una proposición se distinguen así dos dimensiones: la de la *expresión*, de acuerdo con la cual la proposición enuncia, expresa algo ideal; la de la *designación*, de acuerdo con la cual la proposición indica, designa objetos a los cuales se aplica lo enunciado o lo expresado. Una sería la dimensión del sentido; la otra, la de lo verdadero y lo falso. Pero de este modo el sentido no fundaría la verdad de una proposición sin permanecer indiferente a lo que funda. Lo verdadero y lo falso serían asunto de designación (como dice Russell, «la cuestión de la verdad y la falsedad concierne a lo que los términos y los enunciados indican, no a lo que expresan»). Uno se encuentra entonces ante una extraña situación: se descubre el dominio del sentido, pero sólo se lo remite a un olfato psicológico o a un formalismo lógico. Si es necesario, se agrega a los valores clásicos de lo verdadero y de lo falso un nuevo valor, el del no-sentido o del absurdo. Pero se supone que lo verdadero y lo falso continúan existiendo en el mismo estado que antes, es decir, tal como eran independientemente de la condición que se les asigna, o del nuevo valor que se les agrega. Se ha hablado demasiado acerca de eso, o no lo suficiente: demasiado, porque la búsqueda de un fundamento constituye lo esencial de una «crítica» que debería inspirarnos nuevas maneras de pensar; no lo suficiente porque, en tanto el fundamento siga siendo más amplio que lo fundado, esa crítica sirve tan sólo para justificar las maneras de pensar tradicionales. Se supone que lo verdadero y lo falso no son afectados por la condición que no funda a uno sin hacer posible al otro. Se da un sexto postulado remitiendo lo verdadero y lo falso a la relación de designación en la proposición: el postulado de la proposición misma o de la designación, que recoge los precedentes y se encadena con ellos (la relación de designación no es sino la forma lógica del reconocimiento).

De hecho, la condición debe ser condición de la experiencia real y no de la experiencia posible. Forma una génesis

intrínseca, no un condicionamiento extrínseco. La verdad, en todos sus aspectos, es asunto de producción, no de adecuación. Asunto de genitalidad, no de innatismo ni de reminiscencia. No podemos creer que lo fundado siga siendo lo mismo, lo mismo que era antes, cuando no estaba fundado, cuando no había pasado por la experiencia del fundamento. Si la razón suficiente, si el fundamento está «empalmado», es porque relaciona lo que él funda con un verdadero sin fondo. Es preciso decirlo: no se lo reconoce más. Fundar es metamorfosear. Lo verdadero y lo falso no conciernen a una simple designación que el sentido se contentaría con hacer posible, permaneciendo él mismo indiferente a ella. La relación de la proposición con el objeto que designa debe ser establecida en el sentido mismo; atañe al sentido ideal ir más allá de sí hacia el objeto designado. La designación nunca estaría fundada si, en tanto efectuada en el caso de una proposición verdadera, no tuviera que ser pensada como el límite de las series genéticas o de las relaciones ideales que constituyen el sentido. Si el sentido sale de sí para alcanzar el objeto, este ya no puede ser planteado en la realidad como exterior al sentido, sino sólo como el límite de su proceso. Y la relación de la proposición con lo que designa, en tanto esa relación ha sido efectuada, se halla constituida en la unidad del sentido al propio tiempo que el objeto que la efectúa. Hay un solo caso en que lo designado vale por sí y permanece exterior al sentido: precisamente es el caso de las proposiciones singulares, tomadas como ejemplos, arbitrariamente separadas de su contexto.[14] Pero aun en ese caso, ¿cómo creer que los ejemplos de escuela, pueriles y artificiales, pueden justificar la imagen del pensamiento? Cada vez que una proposición es reubicada en el contexto del pensamiento viviente, parece que tiene exactamente la verdad que merece de acuerdo con su sentido, la falsedad que le corresponde de acuerdo con los sinsentidos que implica. De lo verdadero, tenemos siempre la parte que nosotros mismos merecemos de acuerdo con el sentido de lo que decimos. El sentido es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es sino el resultado empírico del senti-

[14] De allí la actitud de Russell que privilegia las proposiciones singulares; cf. su polémica con Carnap, en *Signification et vérité* (trad. Devaux, Flammarion), págs. 360-7.

do. En todos los postulados de la imagen dogmática encontramos la misma confusión, que consiste en elevar a lo trascendental una simple figura de lo empírico, a riesgo de hacer caer en lo empírico las verdaderas estructuras de lo trascendental.

El sentido es lo expresado de la proposición, pero ¿qué es lo *expresado*? No tiene que ver con el objeto designado ni con el estado vivido de aquel que lo expresa. Hasta debemos distinguir el sentido y la significación del siguiente modo: la significación remite solamente al concepto y a la manera como se relaciona con objetos condicionados en un campo de representación; pero el sentido es como la Idea que se desarrolla en las determinaciones sub-representativas. Nadie debe asombrarse de que sea más fácil decir lo que el sentido no es, que decir lo que es. En efecto, nunca podemos formular simultáneamente una proposición y su sentido, nunca podemos decir el sentido de lo que decimos. El sentido, desde ese punto de vista, es el verdadero *loquendum*, lo que no puede ser dicho en el uso empírico, aunque no pueda ser sino dicho en el uso trascendente. La Idea, que recorre todas las facultades, no se reduce, sin embargo, al sentido, porque ella, a su vez, es también no-sentido. Y ninguna dificultad impide conciliar ese doble aspecto por el cual la Idea está constituida por elementos estructurales que no tienen sentido por sí mismos, sino que constituye ella misma el sentido de todo lo que produce (estructura y génesis). Hay una sola palabra que se dice a sí misma y su sentido: es precisamente la palabra sinsentido, palabras como abraxas, snark o blituri. Y si, necesariamente, el sentido es un no-sentido para el uso empírico de las facultades, por el contrario, los no-sentidos tan frecuentes en el uso empírico son como el secreto del sentido para el observador concienzudo cuyas facultades están tendidas por entero hacia un límite trascendente. Como lo han visto tantos autores de diversas maneras (Flaubert o Lewis Carroll), el mecanismo del sinsentido es la más alta finalidad del sentido, de igual modo que el mecanismo de la necedad es la más alta finalidad del pensamiento. Si es verdad que no decimos el sentido de lo que decimos, podemos, por lo menos, considerar el sentido, es decir, lo *expresado* de una proposición, como lo *designado* de otra proposición; de la cual, a su vez, no decimos el sentido, y así, al infinito. De tal modo que, al llamar «nombre» a cada

proposición de la conciencia, esta se ve arrastrada a una regresión nominal indefinida, pues cada nombre remite a otro que designa el sentido del precedente. Pero la impotencia de la conciencia empírica es aquí como la «enésima» potencia del lenguaje; y su repetición trascendente, poder infinito de hablar que tienen las palabras mismas, o de hablar sobre las palabras. De todos modos, el pensamiento es traicionado por la imagen dogmática y en el postulado de las proposiciones, de acuerdo con el cual la filosofía encontraría un comienzo en una primera proposición de la conciencia, Cogito. Pero quizá Cogito es el nombre que no tiene sentido, ni tampoco otro objeto que la regresión indefinida como potencia de reiteración (pienso que pienso que pienso. . .). Toda proposición de la conciencia implica un inconsciente del pensamiento puro, que constituye la esfera del sentido donde se regresa al infinito.

Por lo tanto, la primera paradoja del sentido es la de la proliferación, según la cual lo expresado por un «nombre» es lo designado por otro, que viene a duplicar al primero. Y, por supuesto, se puede escapar a esa paradoja; pero, para caer en otra, esta vez suspendemos la proposición, la inmovilizamos, apenas el tiempo necesario para extraer un doble que sólo retiene el contenido ideal, el dato inmanente. La repetición paradójica, esencial al lenguaje, ya no consiste entonces en una duplicación, sino en un desdoblamiento; tampoco consiste en una precipitación, sino en una suspensión. Ese doble de la proposición es el que nos parece al propio tiempo distinto de la proposición misma, de quien la formula y del objeto al que se refiere. Se distingue del sujeto y del objeto porque no existe fuera de la proposición que lo expresa. Se distingue de la proposición misma porque se relaciona con el objeto como con su atributo lógico, su «enunciable» o «expresable». Es el *tema complejo* de la proposición y, por eso, el primer término del conocimiento. Para distinguirlo tanto del objeto (Dios, el cielo, por ejemplo) como de la proposición (Dios es, el cielo es azul), se lo enunciará bajo una forma infinitiva o participial: Dios-ser o Dios-ente, el ente-azul del cielo. Ese complejo es un suceso ideal. Es una entidad objetiva, pero de la que no se puede ni siquiera decir que existe en sí misma: insiste, subsiste, porque tiene un cuasi ser, un ser-extra, el mínimum de ser común a los objetos reales, posibles y hasta imposibles. Pero así caemos en un

nido de dificultades secundarias. Pues, ¿cómo evitar que las proposiciones contradictorias tengan el mismo sentido, ya que la afirmación y la negación son sólo modos proposicionales? ¿Y cómo evitar que un objeto imposible, contradictorio en sí mismo, tenga un sentido, aunque no tenga «significación» (el ente-cuadrado del círculo)? Y además, ¿cómo conciliar la fugacidad de un objeto y la eternidad de su sentido? Cómo hacer, en fin, para escapar al juego del espejo: una proposición debe ser verdadera porque su expresable es verdadero, pero ¿lo expresable no es verdadero sino cuando la proposición misma es verdadera? Todas esas dificultades tienen un origen común: al extraer un doble de la proposición se ha evocado a un simple fantasma. El sentido así definido no es sino un vapor jugueteando en el límite de las cosas y las palabras. El sentido aparece aquí, al término de uno de los esfuerzos más poderosos de la lógica, pero como la Ineficacia, estéril incorpóreo, privado de su poder de génesis.[15] Lewis Carroll hizo un cuento maravilloso de todas esas paradojas: la del desdoblamiento neutralizante tiene su figura en la sonrisa sin gato, así como la de la duplicación que prolifera lo tiene en el caballero que siempre da un nuevo nombre al nombre de la canción; y entre esos dos extremos, todas las paradojas secundarias que forman las aventuras de Alicia.

¿Se ganaría algo expresando el sentido bajo una forma interrogativa en vez de hacerlo con una infinitiva o participial («¿Dios es?», en vez de Dios-ser o el ente de Dios)? A primera vista, la ganancia es magra. Pero lo es porque una interrogación siempre se calca sobre respuestas que se pueden dar, probables o posibles. Pues ella misma es el doble neutralizado de una proposición que se supone preexistente, que puede o debe servir de respuesta. El orador pone todo su arte en construir interrogaciones que se correspondan con las respuestas que quiere suscitar, es decir, con las pro-

[15] Cf. el excelente libro de Hubert Elie, *Le complexe significabile* (Vrin, 1936) que muestra la importancia y las paradojas de esa teoría del sentido, tal como se desarrolla en el siglo XIV en la escuela de Ockham (Grégoire de Rimini, Nicolas d'Autrecourt), y también tal como Meinong la redescubrirá. La esterilidad, la ineficacia del sentido así concebido todavía aparece en Husserl, cuando escribe: «La capa de la expresión no es productiva. O, si se quiere, su productividad, su acción noemática se agotan con el expresar y en la forma de lo conceptual que se introduce con esa función» (*Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Ricœur, NRF, pág. 421).

posiciones de que nos quiere convencer. Y hasta cuando ignoramos la respuesta, no interrogamos sino suponiéndola ya dada, preexistente de derecho en otra conciencia. Por ello la interrogación, de acuerdo con su etimología, siempre se hace en el cuadro de una comunidad: interrogar implica no sólo un sentido común, sino un buen sentido, una distribución del saber y de lo dado en relación con las conciencias empíricas, según sus situaciones, sus puntos de vista, sus funciones y sus competencias; pues se supone que hay una conciencia que ya sabe lo que otra ignora (¿qué hora es? —usted que tiene un reloj pulsera o está cerca de un reloj—; ¿cuándo nació César? —usted que sabe historia romana—). A pesar de esa imperfección, la fórmula interrogativa no deja por eso de tener una ventaja: al mismo tiempo que nos invita a considerar la proposición correspondiente como una respuesta, nos abre una nueva vía. Una proposición concebida como respuesta es siempre un caso particular de solución, considerado en sí mismo abstractamente, separado de la síntesis superior que lo relacionaría con otros casos a un problema en tanto problema. La interrogación, a su vez, expresa por consiguiente la manera en que un problema es desmembrado, convertido en moneda, traicionado en la experiencia y en beneficio de la conciencia, según sus casos de solución captados como diversos. A pesar de que nos da una idea insuficiente, nos inspira así el presentimiento de lo que desmembra.

El sentido está en el problema en sí. El sentido se constituye en el tema complejo, pero el tema complejo es ese conjunto de problemas y de preguntas en relación con el cual las proposiciones sirven como elementos de respuesta y como casos de solución. Sin embargo, esa definición exige que se abandone una ilusión característica de la imagen dogmática del pensamiento: es menester dejar de calcar los problemas y las preguntas sobre las proposiciones correspondientes que sirven o pueden servir de respuestas. Sabemos que el agente de ilusión es la interrogación que, en el marco de una comunidad, desmembra los problemas y las preguntas, y los reconstituye de acuerdo con las proposiciones de la conciencia común empírica, es decir, de acuerdo con las verosimilitudes de una simple *doxa*. De ese modo, se encuentra comprometido el gran sueño lógico de un cálculo de los problemas o de una combinatoria. Se ha creído que el

problema, la pregunta eran solamente la neutralización de una proposición correspondiente. Por lo tanto, ¿cómo no creer que el tema o el sentido es tan sólo un doble ineficaz, calcado sobre el tipo de las proposiciones que subsume, o hasta sobre un elemento que se presume común a toda proposición (la tesis indicativa)? Como no se advierte que el sentido o el problema es extraproposicional, que difiere por naturaleza de toda proposición, se descuida lo esencial, la génesis del acto de pensar, el uso de las facultades. La dialéctica es el arte de los problemas y de las preguntas, la combinatoria, el cálculo de los problemas en tanto tales. Pero la dialéctica pierde su poder propio —y entonces comienza la historia de su larga desnaturalización que la hace caer bajo el poder de lo negativo— cuando se contenta con calcar los problemas sobre proposiciones. Aristóteles escribe: «Si se dice, por ejemplo: animal-pedestre-bípedo es la definición del hombre, ¿no es así?; o animal es el género del hombre, ¿no es así?; se obtiene una proposición. Si, por el contrario, se dice: ¿animal-pedestre-bípedo es o no la definición del hombre?, aquí hay un problema. Y lo mismo ocurre con las otras nociones. De todo eso se deduce muy naturalmente que hay tantos problemas como proposiciones, ya que toda proposición se puede convertir en un problema, cambiando simplemente el giro de la frase». (Hasta en los lógicos contemporáneos se reencuentra esa tendencia a la ilusión. El cálculo de los problemas se presenta como extramatemático; lo que es verdad, ya que es esencialmente lógico, es decir dialéctico. Pero se lo infiere de un simple cálculo de proposiciones; siempre se lo copia —se lo calca— de las proposiciones mismas.)[16]

[16] Cf. Aristóteles, *Tópicos* I, 4, 101*b*, § 30-35. La misma ilusión se continúa en la lógica moderna: el cálculo de los problemas, tal como es definido, especialmente por Kolmogoroff, todavía está calcado sobre un cálculo de proposiciones, en «isomorfismo» con él (cf. Paulette Destouches-Février, *Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions*, Informes de las sesiones de la Académie des Sciences, abril de 1945). Veremos que una empresa de «matemática sin negación», como la de G. F. C. Griss, sólo encuentra su límite en función de esa falsa concepción de la categoría de problema.

Leibniz, por el contrario, presenta una separación variable, pero siempre profunda, entre los problemas o los temas, y las proposiciones: «Hasta se puede decir que hay temas que son intermedios entre una idea y una proposición. Son las preguntas, de las que hay algunas que requieren tan

Al mismo tiempo se nos hace creer que los problemas son dados completamente hechos y que desaparecen en las respuestas o la solución; bajo ese doble aspecto, ya no pueden ser sino fantasmas. Se nos hace creer que la actividad de pensar, y también lo verdadero y lo falso en relación con esa actividad, sólo comienzan con la búsqueda de soluciones, sólo conciernen a las soluciones. Es probable que esa creencia tenga el mismo origen que los otros postulados de la imagen dogmática: siempre ejemplos pueriles separados de su contexto, arbitrariamente erigidos en modelos. Es un prejuicio infantil, según el cual el maestro da un problema, y nuestra tarea es resolverlo para que después el resultado sea calificado de verdadero o de falso por una autoridad poderosa. Y además es un prejuicio social —cuyo interés visible es mantenernos niños— que siempre nos invita a resolver problemas venidos de otra parte y que nos consuela o nos distrae diciéndonos que hemos vencido si hemos sabido responder: el problema es un obstáculo, y quien responde, una especie de Hércules. Ese es el origen de una grotesca imagen de la cultura que se encuentra tanto en los tests como en las consignas del gobierno, o en los concursos de los diarios (donde cada uno es invitado a elegir de acuerdo con su gusto, con la condición de que ese gusto coincida con el de todos). Sea usted mismo, dando por sentado que ese yo [moi] debe ser el de los otros. Como si no permaneciéramos esclavos, en tanto no disponemos de los problemas mismos, de una participación en los problemas, de un derecho a los problemas, de una gestión de los problemas. El destino de la imagen dogmática del pensamiento es apoyarse siempre en ejemplos psicológicamente pueriles, socialmente reaccionarios (los casos de reconocimiento, los casos de error, los casos de proposiciones simples, los casos de respuestas o de solución) para prejuzgar lo que debería ser lo más alto en el pensamiento, es decir, la génesis del acto de pensar y el *sentido* de lo verdadero y de lo falso. Por consiguiente, se debe agregar un séptimo postulado a los otros: el de las respuestas y las soluciones, según el cual lo verdadero y lo falso no co-

---

sólo el sí y el no; y son las más próximas a las proposiciones. Pero hay también otras, que requieren el cómo y las circunstancias, etc., a las que hay que agregar bastante más para hacer de ellas proposiciones» (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IV, cap. I, § 2).

mienzan sino con las soluciones donde se califican las respuestas. Sin embargo, cuando «se da» un falso problema en un examen científico, ya ese feliz escándalo está allí para recordar a las familias que los problemas no están completamente hechos, sino que deben ser constituidos e investidos en campos simbólicos que les son propios; y que el libro del maestro necesariamente precisa de un maestro, necesariamente falible, para ser hecho. Se han propuesto tentativas pedagógicas para hacer participar a los alumnos, incluso muy jóvenes, en la confección de problemas, en su constitución, en el planteo de los problemas como tales. Más aún, todo el mundo «reconoce» en cierto modo que los problemas son lo más importante. Pero no es suficiente reconocerlo de hecho, como si el problema fuera tan sólo un movimiento provisorio y contingente llamado a desaparecer en la formación del saber, y que no debiera su importancia sino a las condiciones empíricas negativas a las cuales se halla sometido el sujeto cognoscente; es preciso, por el contrario, llevar ese descubrimiento al nivel trascendental; y considerar los problemas, no como «datos» (*data*), sino como «objetividades» ideales suficientes que implican actos constituyentes e investidores en sus campos simbólicos. Lejos de concernir solamente a las soluciones, lo verdadero y lo falso afectan, ante todo, a los problemas. Una solución siempre tiene la verdad que merece según el problema al que responde; y el problema siempre tiene la solución que merece de acuerdo con *su* propia verdad o falsedad, es decir, de acuerdo con su sentido. Es lo que significan las fórmulas célebres del tipo de «los verdaderos grandes problemas sólo son planteados cuando están resueltos», o «la humanidad no plantea sino los problemas que es capaz de resolver»: eso no ocurre en lo más mínimo porque los problemas prácticos o especulativos sean como la sombra de soluciones preexistentes; sino, por el contrario, porque la solución se desprende necesariamente de las condiciones completas bajo las cuales se determina el problema en tanto problema, de los medios y de los términos de los que se dispone para plantearlo. El problema o el sentido es, a la vez, el lugar de una verdad originaria y la génesis de una verdad derivada. Las nociones de sinsentido, de falso sentido, de contrasentido, se deben relacionar con los problemas mismos (hay problemas que son falsos por indeterminación, otros por sobredeterminación; y la necedad

es, en fin, la facultad de los falsos problemas que da prueba de una ineptitud para constituir, para aprehender y determinar un problema como tal). Los filósofos y los sabios sueñan con aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas; tal es el objeto de la dialéctica como cálculo superior o combinatoria. Pero también en ese caso, ese sueño funciona sólo como un «arrepentimiento», mientras no se extraigan explícitamente sus consecuencias trascendentales y subsista de derecho la imagen dogmática del pensamiento.

La ilusión natural (la que consiste en calcar los problemas sobre las proposiciones) se prolonga, en efecto, en una ilusión filosófica. Se reconoce la exigencia crítica, uno se esfuerza por aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso hasta a los problemas, pero se sostiene que la verdad de un problema sólo reside en su posibilidad de recibir una solución. La nueva figura de la ilusión, su carácter técnico, proviene esta vez de que se modela la forma de los problemas según *la forma de posibilidad* de las proposiciones. Ese es el caso ya en Aristóteles, quien asignaba a la dialéctica su tarea real, su única tarea efectiva: el arte de los problemas y de las preguntas. Mientras que la Analítica nos indica cómo resolver un problema ya dado, o responder a una pregunta, la Dialéctica debe mostrar cómo se plantea legítimamente la pregunta. La Analítica estudia el proceso por el cual el silogismo concluye necesariamente, pero la Dialéctica inventa los temas de los silogismos (que Aristóteles llama precisamente «problemas») y engendra los elementos de silogismo que conciernen a un tema («proposiciones»). Sólo que para juzgar un problema, Aristóteles nos invita a considerar «las opiniones aceptadas por todos los hombres o por la mayoría de ellos, o por los sabios», para relacionarlas con puntos de vista generales (predicables) y formar así *lugares* que permitan establecerlas o refutarlas en una discusión. Los lugares comunes son, por lo tanto, la prueba del sentido común mismo; se considerará como falso problema todo problema cuya proposición correspondiente contenga un vicio lógico concerniente al accidente, al género, al propio o a la definición. Si la dialéctica aparece desvalorizada en Aristóteles, reducida a las simples verosimilitudes de la opinión o de la *doxa*, no es porque él haya comprendido la tarea esen-

cial de aquella, sino porque ha concebido mal la realización de esa labor. Presa de la ilusión natural, calca los problemas de las proposiciones del sentido común; presa de la ilusión filosófica, hace depender la verdad de los problemas de lugares comunes, es decir, de la *posibilidad lógica* de recibir una solución (designando las proposiciones mismas casos de solución posibles).

A lo sumo, en el curso de la historia de la filosofía varía la forma de la posibilidad. Así, los partidarios de un método matemático pretenden oponerse a la dialéctica; sin embargo, conservan lo esencial, es decir, el ideal de una combinatoria o de un cálculo de problemas. Pero en vez de recurrir a la forma lógica de lo posible, desprenden otra forma de posibilidad, específicamente matemática, ya sea geométrica o algebraica. Por consiguiente, los problemas se siguen calcando de las proposiciones correspondientes y evaluando de acuerdo con su posibilidad de recibir una solución. Más precisamente, desde un punto de vista geométrico y sintético, los problemas se infieren de un tipo particular de proposiciones que se llaman teoremas. Es una tendencia general de la geometría griega: por una parte, el limitar los problemas en provecho de los teoremas; por otra, el subordinar los problemas a los teoremas mismos. Pues los teoremas parecen expresar y desarrollar las propiedades de la esencia simple; mientras que los problemas conciernen únicamente a sucesos y afecciones que son la manifestación de una degradación, de una proyección de la esencia en la imaginación. Pero así, el punto de vista de la génesis forzosamente queda relegado a un rango inferior: se demuestra que una cosa no puede no ser, en vez de mostrar que ella es y por qué es (de allí, la frecuencia en Euclides de los razonamientos negativos, indirectos y por el absurdo, que mantienen a la geometría bajo el dominio del principio de identidad y le impiden ser una geometría de la razón suficiente). Desde un punto de vista algebraico y analítico, lo esencial de la situación no cambia. En este caso, los problemas se calcan sobre ecuaciones algebraicas y se evalúan de acuerdo con la posibilidad de efectuar sobre los coeficientes de la ecuación un conjunto de operaciones que provee las raíces. Pero, del mismo modo que en geometría imaginamos el problema resuelto, en álgebra operamos sobre cantidades desconocidas como si se las conociera: de esa manera se prosigue la tarea

que consiste en reducir los problemas a la forma de proposiciones capaces de servirles como casos de solución. Eso se ve muy bien en Descartes. El método cartesiano (la búsqueda de lo claro y distinto) es un método para resolver problemas que se suponen dados, no un método de invención, propio de la constitución de los problemas y de la comprensión de las preguntas. Las reglas concernientes a los problemas y preguntas sólo tienen un papel expresamente secundario y subordinado. A pesar de que combate la dialéctica aristotélica, Descartes, sin embargo, comparte con ella un punto común, un punto decisivo: el cálculo de los problemas y de las preguntas se sigue infiriendo de un cálculo de «proposiciones simples» que se supone son previas; siempre el mismo postulado de la imagen dogmática.[17]

Las variaciones prosiguen, pero en la misma perspectiva. ¿Qué hacen los empiristas, salvo inventar una nueva forma de posibilidad: la probabilidad o la posibilidad física de recibir una solución? ¿Y el mismo Kant? Sin embargo, más que cualquier otro, Kant reclamaba que la prueba de lo verdadero y de lo falso se aplicara a los problemas y las preguntas; hasta definía de ese modo a la Crítica. Su profunda teoría de la Idea, como problematizante y problemática, le permitía volver a hallar la verdadera fuente de la dialéctica, y hasta introducir los problemas en la exposición geométrica de la Razón práctica. Pero precisamente porque la crítica kantiana permanece bajo el dominio de la imagen dogmáti-

[17] Descartes distingue los preceptos relativos a las «proposiciones simples» de los preceptos relativos a las «preguntas» (*Regulae*, XII). Precisamente estos últimos sólo comienzan con la regla XIII, y se deducen de los primeros. El mismo Descartes subraya el punto de semejanza entre su método y la dialéctica aristotélica: «He aquí lo único en lo que imitamos a los dialécticos: para enseñar las formas de los silogismos, ellos suponen conocidos los términos y la materia; también nosotros exigimos en primer lugar que la pregunta sea perfectamente comprendida» (XIII). Lo mismo ocurre con el papel subordinado de las «preguntas» en Malebranche; cf. *Recherche de la vérité*, VI, 2, cap. 7. Y en Spinoza no aparece ningún «problema» en el empleo del método geométrico.

Sin embargo, en la *Geometría*, Descartes subrayaba la importancia del procedimiento analítico desde el punto de vista de la constitución de los problemas, y no sólo de sus soluciones (Auguste Comte, en páginas muy hermosas, insiste sobre este punto y muestra cómo la repartición de «singularidades» determina las «condiciones del problema»; cf. *Traité élémentaire de géométrie analytique*, 1843). En ese sentido, se puede decir que el Descartes geómetra va más lejos que el Descartes filósofo.

ca o del sentido común, Kant todavía define la verdad de un problema por su posibilidad de recibir una solución: se trata esta vez de una forma de posibilidad trascendental con arreglo a un uso legítimo de las facultades, tal como es determinado en cada caso por tal o cual organización del sentido común (a la que el problema corresponde). Siempre reencontramos los dos aspectos de la ilusión: la ilusión natural que consiste en calcar los problemas sobre proposiciones que se suponen preexistentes, opiniones lógicas, teoremas geométricos, ecuaciones algebraicas, hipótesis físicas, juicios trascendentales; y la ilusión filosófica, que consiste en evaluar los problemas según su «resolubilidad», es decir, según la forma extrínseca variable de su posibilidad de solución. Entonces es fatal que el mismo fundamento no sea sino un simple condicionamiento exterior. Extraño salto en el mismo lugar y círculo vicioso, por medio de los cuales el filósofo pretende llevar la verdad de las soluciones hasta los problemas, pero, todavía prisionero de la imagen dogmática, remite la verdad de los problemas a la posibilidad de sus soluciones. Lo que se ha dejado escapar es la característica interna del problema como tal, el elemento imperativo interior que decide ante todo de su verdad y de su falsedad, y que mide su poder de génesis intrínseca: el objeto mismo de la dialéctica o de la combinatoria, lo «diferencial». Los problemas son pruebas y selecciones. Lo esencial es que, en el seno de los problemas, se hace una génesis de la verdad, una producción de lo verdadero en el pensamiento. El problema es el elemento diferencial en el pensamiento, el elemento genético en lo verdadero. Por lo tanto, podemos sustituir el simple punto de vista del condicionamiento por el punto de vista de la génesis efectiva. Lo verdadero y lo falso no permanecen en la indiferencia de lo condicionado en relación con su condición, ni la condición, en la indiferencia, en relación con lo que la hace posible. Una producción de lo verdadero y de lo falso por el problema, y en la medida del sentido, tal es la única manera de tomar en serio las expresiones «verdadero y falso problema». Para eso es suficiente con renunciar a copiar los problemas sobre las proposiciones posibles, y con renunciar a definir la verdad de los problemas por la posibilidad de recibir una solución. Por el contrario, es la «resolubilidad» la que debe depender de una característica interna: debe hallarse determinada por las con-

diciones del problema, al mismo tiempo que las soluciones reales, engendradas por y en el problema. Sin esa inversión, la famosa revolución copernicana no es nada. Por eso no hay revolución mientras uno se quede en la geometría de Euclides: es preciso llegar hasta una geometría de la razón suficiente, geometría diferencial de tipo riemanniano, que tiende a engendrar lo discontinuo a partir de lo continuo, o a fundar las soluciones en las condiciones de los problemas.

No sólo el sentido es ideal, sino que los problemas son las Ideas mismas. Entre los problemas y las proposiciones siempre hay una diferencia de naturaleza, una separación esencial. Una proposición, por sí misma, es particular, y representa una *respuesta* determinada. Un conjunto de proposiciones puede distribuirse de modo que las respuestas que representan formen los casos de una *solución* general (así ocurre con los valores de una ecuación algebraica). Pero precisamente las proposiciones, generales o particulares, no encuentran su sentido sino en el problema subyacente que las inspira. Sólo la Idea, sólo el problema es universal. No es la solución la que presta su generalidad al problema, sino el problema el que presta su universalidad a la solución. Nunca es suficiente resolver un problema con la ayuda de una serie de casos simples que representan el papel de elementos analíticos; también es preciso determinar las condiciones bajo las cuales el problema adquiere el máximo de comprensión y de extensión, y llega a ser capaz de comunicar a los casos de solución la continuidad ideal que le es propia. Aun en el caso de un problema que sólo tuviera un único caso de solución, la proposición que lo designaría no encontraría su sentido sino en un complejo capaz de abarcar situaciones imaginarias y de integrar un ideal de continuidad. Resolver siempre es engendrar las discontinuidades sobre el fondo de una continuidad que funciona como Idea. Desde el momento en que «olvidamos» el problema, ya no tenemos ante nosotros sino una solución general abstracta; y como ya nada puede sostener esa generalidad, nada puede impedir que esa solución se desmenuce en las proposiciones particulares que forman sus casos. Separadas del problema, las proposiciones recaen en el estado de proposiciones particulares cuyo único valor es el de designar. Entonces, la conciencia se esfuerza por reconstituir el problema, pero de acuerdo con el doble neutralizado de las proposiciones par-

ticulares (interrogaciones, dudas, verosimilitudes, hipótesis) y según la forma vacía de las proposiciones generales (ecuaciones, teoremas, teorías...).[18] Comienza entonces la doble confusión que asimila el problema a la serie de los *hipotéticos* y lo subordina a la serie de los *categóricos*. La naturaleza de lo universal se ha perdido, pero con ella también se ha perdido la naturaleza de lo singular. Pues el problema o la Idea es tanto la singularidad concreta como la universalidad verdadera. A las relaciones que constituyen lo universal del problema corresponden distribuciones de puntos notables y singulares que constituyen la determinación de las condiciones del problema. Proclus, aun manteniendo el primado del teorema sobre el problema, había definido a este rigurosamente como concerniendo a un orden de sucesos y afecciones.[19] Y Leibniz expresaba claramente lo que separaba al problema de las proposiciones: todo tipo de sucesos, «el cómo y las circunstancias», donde las proposiciones encuentran su sentido. Pero esos sucesos son sucesos ideales, de otra naturaleza y más profundos que los sucesos reales que ellos determinan en el orden de las soluciones. Bajo los grandes y ruidosos sucesos están los pequeños sucesos del silencio, del mismo modo que bajo la luz natural están los pequeños resplandores de la Idea. La singularidad está tanto más allá de las proposiciones particulares, como lo universal de la proposición general. Las Ideas problemáticas no son esencias simples, sino complejas, multiplicidad de relaciones y de singularidades correspondientes. Desde el punto de vista del pensamiento, la distinción problemática de lo ordinario y de lo singular, y los sinsentidos que provienen de una mala distribución en las condiciones del problema son, sin duda, más importantes que la dualidad hipotética o categórica de lo verdadero y de lo falso, con los «erro-

[18] Uno de los caracteres más originales de la epistemología moderna es el reconocimiento de esa doble irreductibilidad del «problema» (en ese sentido el empleo de la palabra *«problemática»* como sustantivo nos parece un neologismo indispensable). Cf. Georges Bouligand y su distinción entre el «elemento-problema» y el «elemento-síntesis global» (particularmente *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, ed. d'Enseignement supérieur, 1949); Georges Canguilhem y su distinción problema-teoría (particularmente *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, 1966).

[19] Proclus, *Les commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide* (trad. cf. Eecke, Desclée de Brouwer), págs. 65 y sigs.

res» que proceden solamente de su confusión en los casos de solución.

Un problema no existe fuera de sus soluciones. Pero lejos de desaparecer, insiste y persiste en esas soluciones que lo recubren. Un problema se determina al mismo tiempo que se resuelve; pero su determinación no se confunde con la solución, los dos elementos difieren por naturaleza, y la determinación es como la génesis de la solución concomitante. (Es así como la repartición de las singularidades pertenece, por entero, a las condiciones del problema; mientras que su especificación ya remite a las soluciones construidas bajo esas condiciones.) En relación con sus soluciones, el problema es trascendente e inmanente a la vez. Trascendente, porque consiste en un sistema de lazos ideales o de relaciones diferenciales entre elementos genéticos. Inmanente, porque esos lazos o relaciones se encarnan en las relaciones actuales que no se le asemejan y que se definen por el campo de solución. Nadie mejor que Albert Lautman, en su admirable obra, ha mostrado que los problemas eran, ante todo, Ideas platónicas, relaciones ideales entre nociones *dialécticas*, relativas a «situaciones eventuales de lo existente»; pero también mostró que los problemas se actualizan en las relaciones reales constitutivas de la solución buscada en un campo *matemático* o *físico*, etc. Es en ese sentido, según Lautman, como la ciencia siempre participa de una dialéctica que la supera, es decir, de una potencia matemática y extraproposicional, aunque esa dialéctica no encarne sus relaciones sino en las proposiciones de teorías científicas efectivas.[20] Los problemas siempre son dialécticos; por ello, cuando la dialéctica «olvida» su relación íntima con los problemas en tanto que Ideas, cuando se contenta con calcar problemas sobre proposiciones, pierde su verdadera fuerza para caer bajo el poder de lo negativo, y sustituye necesariamente la objetividad ideal de lo problemático por un simple enfrentamiento de proposiciones opuestas, contrarias o

[20] Albert Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques* (Hermann, 1938), t. I, pág. 13; t. II, pág. 149 («el único elemento *a priori* que concebíamos está dado en la experiencia de esa urgencia de los problemas, anterior al descubrimiento de sus soluciones. . .»). Y sobre el doble aspecto de las Ideas-problema, trascendencia e inmanencia, cf. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques* (Hermann, 1939), págs. 14-5.

contradictorias. Larga desnaturalización que comienza con la dialéctica misma y encuentra su forma extrema en el hegelianismo. Pero si es verdad que, en principio, lo dialéctico son los problemas, y lo científico, sus soluciones, debemos hacer una distinción más completa: el problema como instancia trascendente; el campo simbólico donde se expresan las condiciones del problema en su movimiento de inmanencia; el campo de resolubilidad científica donde se encarna el problema, y en función del cual se define el simbolismo precedente. Sólo una teoría general del problema y de la síntesis ideal correspondiente podrá precisar la relación entre esos elementos.

Los problemas y sus simbólicas están en relación con signos. Son signos que se desarrollan en un campo simbólico y son el «problema». El uso paradójico de las facultades y, ante todo, de la sensibilidad en el signo, remite pues a las Ideas que recorren todas las facultades y, a su vez, las despiertan. Inversamente, la Idea remite al uso paradójico de cada facultad y otorga ella misma sentido al lenguaje. Es igual explorar la Idea y elevar cada una de las facultades a su ejercicio trascendente. Son los dos aspectos de un *aprender*, de un aprendizaje esencial. Pues el aprendiz, por una parte, es aquel que constituye e inviste los problemas prácticos o especulativos en tanto tales. Aprender es la palabra que conviene a los actos subjetivos que se realizan frente a la objetidad del problema (Idea); mientras que saber designa únicamente la generalidad del concepto, o la calma posesión de una regla de las soluciones. Una experiencia célebre en psicología pone en escena a un mono al cual se le propone encontrar su alimento en cajas de cierto color entre otras de colores distintos; hay un período paradójico en que el número de los «errores» disminuye sin que el mono, sin embargo, posea el «saber» o la «verdad» de una solución para cada caso. Feliz momento aquel en que el mono-filósofo se abre a la verdad y produce él mismo lo verdadero, pero sólo en la medida en que comienza a penetrar en el espesor coloreado de un problema. Aquí se ve cómo la discontinuidad de las respuestas se engendra sobre el fondo de continuidad de un aprendizaje ideal, cómo lo verdadero y lo falso se distribuyen según lo que se comprende del problema, cómo la verdad final, cuando es obtenida, surge como el límite del pro-

blema enteramente comprendido y determinado, como el producto de series genéticas que constituyen el sentido, o el resultado de una génesis que no ocurre tan sólo en la cabeza de un mono. Aprender es penetrar en lo universal de las relaciones que constituyen la Idea y en las singularidades que le corresponden. Por ejemplo, la Idea del mar, como lo demostraba Leibniz, es un sistema de lazos o de relaciones diferenciales entre partículas y singularidades que corresponden a los grados de variaciones de esas relaciones, encarnándose el conjunto del sistema en el movimiento real de las olas. Aprender a nadar es conjugar puntos notables de nuestro cuerpo con los puntos singulares de la Idea objetiva para formar un campo problemático. Esa conjugación determina para nosotros un umbral de conciencia en cuyo nivel nuestros actos se ajustan a nuestras percepciones de las relaciones reales del objeto, proporcionando entonces una solución al problema. Pero, precisamente, las Ideas problemáticas son, a la vez, los últimos elementos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones. De manera que «aprender» pasa siempre por el inconsciente, ocurre siempre en el inconsciente, y establece un lazo de profunda complicidad entre la naturaleza y el espíritu.

El aprendiz, por otra parte, educa a cada facultad para el ejercicio trascendente. En la sensibilidad, trata de hacer nacer esa segunda potencia que capta lo que sólo puede ser sentido. Así es la educación de los sentidos. La violencia se comunica de una facultad a la otra, pero abarcando siempre a lo Otro en lo incomparable de cada una. ¿A partir de qué signos de la sensibilidad, por medio de qué tesoros de la memoria, bajo torsiones determinadas por las singularidades de qué Idea se suscitará el pensamiento? Nunca se sabe por anticipado cómo alguien va a aprender: por qué amores se llega a ser bueno en latín, por qué encuentros se es filósofo, en qué diccionarios se aprende a pensar. Los límites de las facultades encajan los unos en los otros bajo la forma quebrada de lo que lleva y transmite la diferencia. No hay método para encontrar los tesoros, ni tampoco para aprender, sino un violento enderezamiento, una cultura o paideia que recorre al individuo entero (un albino en el que nace el acto de sentir en la sensibilidad, un afásico en el que nace la palabra en el lenguaje, un acéfalo en el que nace pensar en el pensamiento). El método es el medio del saber que regula la

colaboración de todas las facultades; por ello es la manifestación de un sentido común o la realización de una *cogitatio natura*, que presupone una buena voluntad como una «decisión premeditada» del pensador. Pero la cultura es el movimiento de aprender, la aventura de lo involuntario que encadena una sensibilidad, una memoria, luego un pensamiento, con todas las violencias y crueldades necesarias —como decía Nietzsche—, precisamente para «erigir un pueblo de pensadores», «enderezar al espíritu».*

Con frecuencia se reconoce la importancia y la dignidad de aprender. Pero es una especie de homenaje a las condiciones empíricas del Saber; se halla nobleza en ese movimiento preparatorio que, sin embargo, debe desaparecer en el resultado. Y, aunque se insiste sobre la especificidad de aprender y sobre el *tiempo* implicado en el aprendizaje, es para apaciguar los escrúpulos de una conciencia psicológica que no se permite, ciertamente, disputar al saber el derecho innato de representar todo lo trascendental. Aprender no es sino el mediador entre no-saber y saber, el pasaje viviente de uno a otro. Por más que se diga que aprender, después de todo, es una tarea infinita; esta no deja por ello de ser desechada junto con las circunstancias y la adquisición, puesta fuera de la esencia, que se supone simple, del saber en tanto innatismo, elemento *a priori* o hasta Idea reguladora. Y, finalmente, el aprendizaje recae más bien del lado de la rata en el laberinto; mientras que el filósofo, fuera de la caverna, se lleva sólo el resultado —el saber— para desprender de él los principios trascendentales. Aun en Hegel, el formidable aprendizaje al que se asiste en la *Fenomenología* queda subordinado, en su resultado, no menos que en su principio, al ideal del saber como saber absoluto. Es verdad que, también en eso, Platón es una excepción. Pues, en él, aprender es verdaderamente el movimiento trascendental del alma, irreductible tanto al saber como al no-saber. Es del «aprender» y no del saber que se deben deducir las condiciones trascendentales del pensamiento. Por ello, las condiciones son determinadas por Platón bajo la forma de la *reminiscencia* y no del innatismo. Se introduce así un tiem-

* Juego de palabras entre *dresser*, que significa erigir pero también «enderezar», y *dressage*, que es, a su vez, «enderezamiento», «educación», «adiestramiento de animales». (*N. de los T.*)

po en el pensamiento, no como el tiempo empírico del pensador sometido a condiciones de hecho y para quien pensar requiere tiempo, sino como tiempo del pensamiento puro o condición de derecho (el tiempo asalta al pensamiento). Y la reminiscencia encuentra su objeto propio, su memorándum, en la materia específica del aprendizaje, es decir, en las preguntas y los problemas como tales, en la urgencia de los problemas independientemente de sus soluciones, la Idea. ¿Por qué es preciso que tantos principios fundamentales concernientes a lo que significa pensar estén comprometidos por la reminiscencia misma? Pues, lo hemos visto, el tiempo platónico introduce su diferencia en el pensamiento; y el aprendizaje, su heterogeneidad, sólo para someterlos una vez más a la forma mítica de la semejanza y de la identidad; por consiguiente, a la imagen del saber mismo. De modo que toda la teoría platónica del aprendizaje funciona como un arrepentimiento, aplastado por la imagen dogmática naciente y suscita un sin fondo que es incapaz de explorar. Un nuevo Menón diría: el saber no es otra cosa que una figura empírica, sin el resultado que cae y recae en la experiencia; pero el aprender es la verdadera estructura trascendental que une sin mediatizar la diferencia a la diferencia, la desemejanza a la desemejanza; y que introduce el tiempo en el pensamiento, pero como forma pura del tiempo vacío en general, y no como cierto pasado mítico o cierto antiguo presente mítico. Siempre encontramos la necesidad de invertir las relaciones o las supuestas reparticiones de lo empírico y lo trascendental. Y debemos considerar como un octavo postulado en la imagen dogmática el del saber que no hace sino recapitular, recoger todos los otros en un resultado que se supone simple.

Hemos pasado revista a ocho postulados, cada uno con dos figuras. 1) postulado del principio o de la *cogitatio natura universalis* (buena voluntad del pensador y buena naturaleza del pensamiento); 2) postulado del ideal o del sentido común (el sentido común como *concordia facultatum*, y el buen sentido como distribución que garantiza esa concordia); 3) postulado del modelo o del reconocimiento (el reconocimiento que invita a todas las facultades a aplicarse sobre un objeto que se supone es el mismo, y la posibilidad de error que se desprende de ello en la repartición, cuando una facultad confunde uno de sus objetos con otro objeto de

otra); 4) postulado del elemento, o de la representación (cuando la diferencia se subordina a las dimensiones complementarias de lo Mismo y lo Semejante, de lo Análogo y lo Opuesto); 5) postulado de lo negativo o del error (aquí el error expresa a la vez todo lo que puede ocurrir de malo *en* el pensamiento, pero como producto de mecanismos *externos*); 6) postulado de la función lógica o de la proposición (la designación es considerada como el lugar de la verdad, no siendo el sentido sino el doble neutralizado de la proposición, o su duplicación indefinida); 7) postulado de la modalidad o de las soluciones (los problemas se calcan materialmente sobre las proposiciones, o bien se definen formalmente por la posibilidad de ser resueltos); 8) postulado del fin o del resultado, postulado del saber (la subordinación del aprender al saber, y de la cultura, al método). Si cada postulado tiene dos figuras, es porque una vez es natural, y otra, filosófico; una vez, en lo arbitrario de los ejemplos; otra, en el presupuesto de la esencia. Los postulados no necesitan ser dichos: actúan mucho mejor en silencio; en ese presupuesto de la esencia como en la elección de los ejemplos; ellos forman la imagen dogmática del pensamiento. Aplastan el pensamiento bajo una imagen que es la de lo Mismo y lo Semejante en la representación, pero que traiciona lo más profundo de lo que significa pensar, enajenando las dos potencias, de la diferencia y la repetición, del comienzo y el recomienzo filosóficos. El pensamiento que nace en el pensamiento, el acto de pensar engendrado en su genitalidad, ni dado en el innatismo ni supuesto en la reminiscencia, es el pensamiento sin imagen. Pero ¿en qué consiste un pensamiento semejante y su proceso en el mundo?

4. Síntesis ideal de la diferencia

Kant no deja de recordar que las Ideas son esencialmente «problemáticas». Inversamente, los problemas son las Ideas mismas. Sin duda, él muestra que las Ideas nos precipitan en falsos problemas. Pero ese carácter no es el más profundo: si la razón, según Kant, plantea falsos problemas en particular, entonces lleva la ilusión en su seno; y eso ocurre porque, ante todo, está facultada para plantear problemas en general. Una facultad semejante, tomada en su estado natural, no tiene todavía el medio de distinguir lo que es verdadero de lo falso, lo que está fundado o no en un problema que ella plantea. Pero la operación crítica, precisamente, tiene por fin proveerle de ese medio: «La Crítica no tiene por qué ocuparse de los objetos de la razón, sino de la razón misma o de los problemas que surgen de su seno».[1] Se aprenderá que los falsos problemas están ligados a un uso ilegítimo de la Idea. De allí resulta que no todo problema es falso: las Ideas, conforme a su naturaleza crítica bien entendida, tienen un uso perfectamente legítimo, llamado «regulador», de acuerdo con el cual constituyen verdaderos problemas o plantean problemas bien fundados. Por ello «regulador» significa «problemático». Las Ideas por sí mismas son problemáticas, problematizantes; y Kant, a pesar de ciertos textos donde asimila los términos, se esfuerza por mostrar la diferencia entre «problemático», por una parte, e «hipotético», «ficticio», «general» o «abstracto», por otra. Por consiguiente, ¿en qué sentido la razón kantiana, como facultad

[1] Kant, *Critique de la raison pure*, prefacio de la segunda edición (tr. Barni, Gibert, ed., I, págs. 24-5): «La razón pura especulativa tiene esto de particular, que puede y debe estimar exactamente su propia potencia, según las diversas maneras en que elige los objetos de su pensamiento, y hasta hacer una enumeración completa de todas sus formas diferentes de plantearse los problemas. . .».

de las Ideas, plantea o constituye problemas? Es que sólo ella es capaz de reunir en un todo los procesos que realiza el entendimiento concernientes a un conjunto de objetos.[2] El entendimiento por sí mismo quedaría sumergido en procedimientos parcelarios, prisionero de interrogaciones o de investigaciones empíricas parciales referentes a tal o cual objeto, pero nunca se elevaría hasta la concepción de un «problema» capaz de dar a todas sus gestiones una unidad sistemática. El entendimiento, por sí solo, obtendría resultados o respuestas, aquí y allá, pero estas nunca constituirían una «solución». Pues toda solución supone un problema, es decir, la constitución de un campo sistemático unitario que orienta y subsume las investigaciones o las interrogaciones, de tal modo que las respuestas, a su vez, forman precisamente casos de solución. Kant llega a decir que las Ideas son «problemas sin solución». Esto quiere decir, no que las Ideas sean necesariamente falsos problemas, por consiguiente insolubles; sino, por el contrario, que los verdaderos problemas son Ideas, y que esas Ideas no son suprimidas por «sus» soluciones, ya que son la condición indispensable sin la cual no existiría nunca ninguna solución. La Idea sólo tiene uso legítimo cuando se relaciona con los conceptos del entendimiento. Pero, inversamente, los conceptos del entendimiento sólo encuentran el fundamento de su pleno uso experimental (máximum) en la medida en que se relacionan con las Ideas problemáticas, ya sea que se organicen según líneas que convergen hacia un *foco* ideal fuera de la experiencia, ya sea que se reflejen sobre el fondo de un *horizonte* superior que los abarca a todos.[3] Esos focos, esos horizontes, son las Ideas, es decir, los problemas como tales, en su naturaleza inmanente y trascendente a la vez.

Los problemas tienen un valor objetivo, las Ideas tienen, en cierto modo, un objeto. «Problemático» no sólo significa una especie particularmente importante de actos subjetivos, sino una dimensión de la objetividad como tal, investida por esos actos. Un objeto fuera de la experiencia sólo puede ser representado bajo una forma problemática; lo que no significa que la Idea no tenga objeto real, sino que el proble-

[2] *Id., Des Idées trascendentales*, I, pág. 306.

[3] Las dos imágenes se encuentran en el *Appendice à la dialectique*, II, págs. 151 y 160.

ma en tanto problema es el objeto real de la Idea. El objeto de la Idea, recuerda Kant, no es ni una ficción, ni una hipótesis, ni un ser de razón: es un objeto que no puede ser dado ni conocido, sino que debe ser representado sin poder ser determinado directamente. A Kant le gusta decir que la Idea como problema tiene un valor objetivo e indeterminado a la vez. Lo indeterminado ya no es una simple imperfección en nuestro conocimiento, ni una carencia en el objeto; es una estructura objetiva, perfectamente positiva, que ya actúa en la percepción a título de horizonte o de foco. En efecto, el objeto indeterminado, el objeto en Idea, nos sirve para representar otros objetos (los de la experiencia) a los que presta un máximum de unidad sistemática. La Idea no sistematizaría las gestiones formales del entendimiento, si el objeto de la Idea no prestara a los fenómenos una unidad similar desde el punto de vista de su materia. Pero de ese modo, lo indeterminado no es sino el primer momento objetivo de la Idea. Pues, por otra parte, el objeto de la Idea llega a ser indirectamente determinable: es determinable por analogía con esos objetos de la experiencia a los que confiere la unidad, pero que, en retribución, le proponen una determinación «análoga» a las relaciones que mantienen entre ellos. En fin, el objeto de la Idea lleva en sí el ideal de una determinación completa infinita, ya que asegura una especificación de los conceptos del entendimiento, por la cual estos abarcan cada vez más diferencias, disponiendo de un campo de continuidad, en verdad, infinito.

La Idea presenta entonces tres momentos: indeterminada en su objeto, determinable en relación con los objetos de la experiencia, lleva en sí el ideal de una determinación infinita en relación con los conceptos del entendimiento. Es evidente que la Idea retoma aquí los tres aspectos del Cogito: el Yo [Je] soy como existencia indeterminada; el *tiempo* como forma bajo la cual esa existencia es determinable, el Yo [Je] pienso como determinación. Las Ideas son exactamente los pensamientos del Cogito, las diferenciales del pensamiento. . . Y en tanto el Cogito remite a un Yo [Je] fisurado, resquebrajado de un extremo al otro por la forma del tiempo que lo atraviesa, es preciso decir que Ideas que hormiguean en la fisura, que emergen constantemente de sus bordes, salen y vuelven a ella sin cesar, organizándose de mil modos distintos. Por esta razón no se trata de colmar

lo que no puede ser colmado. Pero así como la diferencia reúne y articula inmediatamente lo que distingue, la fisura retiene aquello que fisura; también las Ideas contienen momentos desgarrados. Corresponde a la Idea interiorizar la fisura y sus habitantes, sus hormigas. No hay en la Idea ninguna identificación ni confusión, sino una unidad objetiva problemática interna, de lo indeterminado, de lo determinable y de la determinación. Es lo que no aparecía con suficiente claridad en Kant: dos de los tres momentos, según él, son caracteres extrínsecos (si la Idea es en sí misma indeterminada, no es determinable sino en relación con los objetos de la experiencia y no lleva en sí el ideal de determinación sino en relación con los conceptos del entendimiento). Más aún, Kant encarnaba esos momentos en Ideas distintas: el Yo [Moi] es, sobre todo, indeterminado; el Mundo, determinable; y Dios, ideal de la determinación. Quizás es preciso buscar allí las verdaderas razones por las que Kant, como le reprocharon los poskantianos, se atiene al punto de vista del condicionamiento sin alcanzar el de la génesis. Y si el error del dogmatismo consiste siempre en colmar lo que separa, el del empirismo radica en dejar a lo separado en el exterior; en ese sentido, todavía hay demasiado empirismo en la Crítica (y demasiado dogmatismo en los poskantianos). El horizonte o el foco, el punto «crítico» en el que la diferencia cumple la función de reunir, en tanto diferencia, todavía no se ha asignado.

Oponemos *dx* a no-A como símbolo de la diferencia (*Differenzphilosophie*) frente al de la contradicción, como la diferencia en sí misma a la negatividad. Es cierto que la contradicción busca la Idea por el camino de la mayor diferencia, mientras que la diferencial corre el peligro de caer en el abismo de lo infinitamente pequeño. Pero así el problema no está bien planteado: es un error ligar el valor del símbolo *dx* a la existencia de los infinitesimales; pero también es un error negarle todo valor ontológico o gnoscológico en nombre de una recusación de estos. De modo que, en las antiguas interpretaciones del cálculo diferencial, tildadas de bárbaras o precientíficas, hay un tesoro que debe ser desprendido de su ganga infinitesimal. Es preciso tener mucha ingenuidad verdaderamente filosófica, y mucho ímpetu, para tomar en serio el símbolo *dx*: Kant, y hasta Leibniz, re-

nunciaron a ello por su propia cuenta. Pero en la historia esotérica de la filosofía diferencial, tres nombres brillan con vivo fulgor: Salomon Maimon, paradójicamente, funda el poskantismo mediante una reinterpretación leibniziana del cálculo (1790); Hoëne Wronski, matemático profundo, elabora un sistema simultáneamente positivista, mesiánico y místico, que implica una interpretación kantiana del cálculo (1814); Bordas-Demoulin, reflexionando sobre Descartes, da del cálculo una interpretación platónica (1843). Aquí, muchas riquezas filosóficas no deben ser sacrificadas a la técnica científica moderna: un Leibniz, un Kant, un Platón del cálculo. El principio de una filosofía diferencial en general debe ser objeto de una exposición rigurosa y no depender para nada de los infinitamente pequeños. El símbolo dx aparece a la vez como indeterminado, como determinable y como determinación. A esos tres aspectos corresponden tres principios, que forman la razón suficiente: a lo indeterminado como tal (dx, dy) corresponde un principio de determinabilidad; a lo realmente determinable $\left(\frac{dy}{dx}\right)$ corresponde un principio de determinación recíproca; a lo efectivamente determinado $\left(\text{valores de } \frac{dy}{dx}\right)$ corresponde un principio de determinación completa. En suma, dx es la Idea, platónica, leibniziana o kantiana: el «problema» y su ser.

La idea del fuego subsume el fuego como una sola masa continua, susceptible de acrecentarse. La Idea de la plata subsume su objeto como una continuidad líquida de metal fino. Pero si es verdad que lo continuo debe relacionarse con la Idea y con su uso problemático, lo es con la condición de no definirse ya por caracteres tomados de la intuición sensible, o hasta geométrica, como ocurre ahora cuando se habla de interpolación de intermediarios, de series intercalares infinitas o de partes que nunca son lo más pequeñas posible. Lo continuo no pertenece verdaderamente a la Idea sino en la medida en que se determina una causa ideal de la continuidad. La continuidad, tomada con su causa, forma el elemento puro de la cuantitabilidad. Este elemento no se confunde ni con las cantidades fijas de la intuición (*quantum*), ni con las cantidades variables como conceptos del entendimiento (*quantitas*). Por eso, el símbolo que lo expresa

es completamente indeterminado: dx no es estrictamente nada en relación con x; ni dy, en relación con y. Pero todo el problema está en la significación de esos ceros. Los quanta, como objetos de la intuición, siempre tienen valores particulares; y aun unidos en una relación fraccionaria, cada uno conserva un valor independiente de su relación. La *quantitas* como concepto del entendimiento tiene un valor general, designando la generalidad en este caso una infinidad de valores particulares posibles, tantos como la variable puede recibir. Pero siempre es preciso un valor particular, encargado de representar a los otros y de valer por ellos: así sucede en la ecuación algebraica del círculo $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. Ya no ocurre lo mismo en el caso de $ydy + xdx = 0$, que significa «el universal de la circunferencia de la función correspondiente». Los ceros de dx y de dy expresan la aniquilación del quantum y de la quantitas, de lo general como de lo particular en provecho «de lo universal y de su aparición». Esa es la fuerza de la interpretación de Bordas-Demoulin: lo que se anula en $\frac{dy}{dx}$ o $\frac{0}{0'}$ no son las cantidades diferenciales, sino sólo lo individual y las relaciones de lo individual en la función (por «individual», Bordas entiende lo particular y lo general a la vez). Se ha pasado de un género a otro como si se pasara al otro lado del espejo; la función ha perdido su parte mudable o la propiedad de variar, ya no representa sino lo inmutable con la operación que la ha desprendido. «En ella se anula lo que cambia, y anulándose deja ver, más allá, lo que no cambia».[4] En suma, el límite no debe ser concebido como límite de la función, sino como un verdadero corte, un límite de lo cambiante y de lo no-cambiante en la función misma. El error de Newton consiste, pues, en igualar a cero las diferenciales, pero el de Leibniz es identificarlas con lo individual o con la variabilidad. De ese modo, Bordas ya se acerca a la interpretación moderna del cálculo: el límite ya no supone las ideas de variable continua y de aproximación infinita. Por el contrario, la noción de límite funda una

[4] Jean Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences* (París, 1843), t. II, págs. 133 y sigs., 453 y sigs. Charles Renouvier, a pesar de su hostilidad hacia las tesis de Bordas, hace de ellas un análisis comprensivo y profundo: cf. *La critique philosophique*, 6e année, 1877.

nueva definición estática y puramente ideal de la continuidad, y que no implica, para ser ella misma definida, sino el número o más bien el universal en el número. Corresponde a las matemáticas modernas precisar si la naturaleza de ese universal del número consiste en el «corte» (en el sentido de Dedekind); es el corte, en ese sentido, el que constituye el género próximo del número, la causa ideal de la continuidad o el elemento puro de la cuantitabilidad.

Dx es completamente indeterminado en relación con *x*, *dy* en relación con *y*, pero son perfectamente determinables el uno en relación con el otro. Por eso, corresponde un principio de determinabilidad a lo indeterminado como tal. El universal no es una nada porque tiene, según la expresión de Bordas, «relaciones con lo universal». *Dx* y *dy* están completamente indiferenciados [indifférenciés] en lo particular como en lo general, pero están totalmente diferenciados [différentiés] en el universal y por él. La relación $\frac{dy}{dx}$ no es una especie de fracción que se establece entre quanta particulares en la intuición, pero tampoco es una relación general entre magnitudes variables o cantidades algebraicas. Cada término sólo existe absolutamente en su relación con otro; ya no es necesario, ni siquiera posible, indicar una variable independiente. Por ello, ahora, un principio de determinación recíproca corresponde como tal a la determinabilidad de la relación. Es en una síntesis recíproca que la Idea plantea y desarrolla su función efectivamente sintética. Toda la cuestión radica pues en lo siguiente: ¿bajo qué forma la relación diferencial es determinable? Ante todo lo es bajo forma cualitativa, y en esa calidad expresa una función que difiere por naturaleza de la función llamada primitiva. Cuando la primitiva expresa la curva $\frac{dy}{dx} = -\frac{x}{y}$, expresa por su cuenta la tangente trigonométrica del ángulo que la tangente a la curva forma con el eje de las abcisas; y frecuentemente se ha subrayado la importancia de esa diferencia cualitativa o de ese «cambio de función» comprendido en la diferencial. Del mismo modo, el corte designa números irracionales que difieren por naturaleza de los términos de la serie de números racionales. Pero ese no es sino un primer aspecto; pues la relación diferencial, en tanto expresa

otra cualidad, todavía permanece ligada a los valores individuales o las variaciones cuantitativas que corresponden a esa cualidad (por ejemplo, tangente). Es pues, a su vez, diferenciable y sólo evidencia la potencia de la Idea de dar origen a una Idea de la Idea. El universal en relación con una cualidad no debe ser confundido, por consiguiente, con los valores individuales que todavía posee en relación con otra cualidad. En su función de universal, no expresa simplemente esa otra cualidad, sino un elemento puro de la cualitabilidad. Es en ese sentido que la Idea tiene por objeto la relación diferencial: integra entonces la variación, pero de ningún modo como determinación variable de una relación que se supone constante («variabilidad»), sino, por el contrario, como grado de variación de la relación misma («variedad»), al que corresponde, por ejemplo, la serie calificada de las curvas. Si la Idea elimina la variabilidad, lo hace en provecho de lo que se debe llamar variedad o multiplicidad. La Idea como universal concreto se opone al concepto del entendimiento y posee una comprensión tanto más vasta cuanto su extensión es grande. Lo que define la síntesis universal de la Idea (Idea de la Idea, etc.) es la dependencia recíproca de los grados de la relación; y en el límite, la dependencia recíproca de las relaciones entre ellas.

Es Salomon Maimon quien propone una modificación fundamental de la Crítica, superando la dualidad kantiana de concepto e intuición. Esa dualidad nos remitía al criterio extrínseco de la constructibilidad y nos dejaba en una relación exterior entre lo determinable (el espacio kantiano como puro dato) y la determinación (el concepto en tanto pensado). Que el uno se adapte a la otra por intermedio del esquema, refuerza más aún la paradoja de una armonía tan sólo exterior en la doctrina de las facultades: de allí la reducción de la instancia trascendental a un simple condicionamiento, y la renuncia a toda exigencia genética. Por lo tanto, en Kant, la diferencia sigue siendo exterior y, como tal, impura, empírica, suspendida de la exterioridad de la construcción, «entre» la intuición determinable y el concepto determinante. La genialidad de Maimon consiste en mostrar hasta dónde el punto de vista del condicionamiento es insuficiente para una filosofía trascendental: los dos términos de la diferencia deben ser igualmente pensados, es decir, que la misma determinabilidad debe ser pensada como

yendo más allá de sí misma para alcanzar un principio de determinación recíproca. Los conceptos del entendimiento conocen muy bien la determinación recíproca, por ejemplo, en la causalidad o en la acción mutua, pero sólo de una manera completamente formal y reflexiva. La síntesis recíproca de las relaciones diferenciales, como fuente de la producción de los objetos reales, es la materia de la Idea en el elemento pensado de la cualitabilidad en que está inmersa. De esto se deduce una triple génesis: la de las cualidades producidas como las diferencias de los objetos reales del conocimiento; la del espacio y el tiempo, como condiciones del conocimiento de las diferencias; la de los conceptos como condiciones para la diferencia o la distinción de los conocimientos mismos. El juicio físico tiende así a asegurar su primado sobre el juicio matemático, y la génesis de la extensión es inseparable de la génesis de los objetos que la pueblan. La Idea aparece como el sistema de ligazones ideales, es decir, de relaciones diferenciales entre elementos genéticos recíprocamente determinables. El Cogito recupera toda la potencia de un inconsciente diferencial, inconsciente del pensamiento puro que interioriza la diferencia entre el Yo [Moi] determinable y el Yo [Je] determinante, y que pone en el pensamiento como tal algo no pensado, sin lo cual ese ejercicio sería imposible y vacío para siempre.

Maimon escribe: «Cuando digo, por ejemplo: el rojo es diferente del verde, el concepto de la diferencia en tanto puro concepto del entendimiento no se considera como la relación de las cualidades sensibles (de lo contrario, la cuestión kantiana del *quid juris* permanecería intacta). Sino: o bien se considera, conforme a la teoría de Kant, como la relación de sus espacios en tanto formas *a priori*; o bien, conforme a mi teoría, como la relación de sus diferenciales que son Ideas *a priori*. . . La regla particular de la producción de un objeto, o el modo de su diferencial, es lo que hace de él un objeto particular; y las relaciones entre los diferentes objetos nacen de las relaciones de sus diferenciales.[5] Para compren-

[5] Salomon Maimon, *Versuch über Transzendentalphilosophie* (Vos. ed., Berlín, 1790), pág. 33. Cf. el libro muy importante de Martial Guéroult, *La philosophie transcendentale de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929 (particularmente sobre la «determinabilidad» y la «determinación recíproca», págs. 53 y sigs., 76 y sigs.).

der mejor la alternativa expuesta por Maimon, volvamos a un ejemplo célebre: la línea recta es el camino más corto. *Más corto* puede interpretarse de dos maneras: o bien desde el punto de vista del condicionamiento, como un esquema de la imaginación que determina el espacio según el concepto (línea recta definida como superponible a sí misma en todas sus partes), y en ese caso la diferencia continúa siendo exterior, encarnada por una regla de construcción que se establece «entre» el concepto y la intuición. O bien, «el más corto» se interpreta desde el punto de vista de la génesis, como una Idea que supera la dualidad del concepto y la intuición, que también interioriza la diferencia de la recta y de la curva, y que expresa esa diferencia interna bajo la forma de una determinación recíproca y en las condiciones de mínimo de una integral. «El más corto» ya no es un esquema, sino Idea; o es un esquema ideal, no ya esquema de un concepto. El matemático Houël señalaba, en ese sentido, que la distancia más corta no era de ningún modo una noción euclidiana, sino que provenía de Arquímedes; por lo tanto, era más bien física que matemática. Inseparable de un método exhaustivo, servía menos para determinar la recta, que la longitud de una línea curva por medio de la recta —«se hace cálculo integral sin saberlo».[6]

La relación diferencial tiene por último un tercer elemento, el de la potencialidad pura. La potencia es la forma de la determinación recíproca, según la cual magnitudes variables son tomadas como funciones las unas de las otras; por eso el cálculo sólo considera magnitudes de las cuales una, por lo menos, tiene una potencia superior a la otra. Sin duda, el primer acto del cálculo consiste en una «despotencialización» de la ecuación (por ejemplo, en vez de $2ax - x^2 = y^2$, se tiene $\frac{dy}{dx} = \frac{a - x}{y}$). Pero el análogo ya se encuentra en las dos figuras precedentes, donde la desaparición del *quantum* y de la *quantitas* era condición para la aparición del elemento de la cuantitabilidad, y la descualificación, condición para la aparición del elemento de la cualitabilidad. Esta vez la despotencialización condiciona la potencialidad pura, se-

[6] Jules Houël, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire* (Gauthier-Villars, 1867), págs. 3 y 75.

gún la presentación de Lagrange, permitiendo un desarrollo de la función de una variable en una serie constituida por las potencias de i (cantidad indeterminada) y los coeficientes de esas potencias (nuevas funciones de x), de tal modo que la función de desarrollo de esa variable sea comparable con las de los otros. El elemento puro de la potencialidad aparece en el primer coeficiente o la primera derivada, resultando las otras derivadas y, por consiguiente, todos los términos de la serie de la repetición de las mismas operaciones; pero, precisamente, todo el problema consiste en determinar ese primer coeficiente, él mismo independiente de i. Aquí interviene la objeción de Wronski, que se dirige tanto contra la exposición de Lagrange (serie de Taylor), como contra la de Carnot (compensación de los errores). Contra Carnot objeta que las ecuaciones llamadas auxiliares no son inexactas porque implican dx y dy, sino porque descuidan ciertas cantidades complementarias que disminuyen al mismo tiempo que dx y dy: lejos de explicar la naturaleza del cálculo diferencial, entonces, la exposición de Carnot la supone. Lo mismo ocurre con las series de Lagrange donde, desde el punto de vista de un algoritmo riguroso que caracteriza, según Wronski, la «filosofía trascendental», los coeficientes discontinuos no reciben significación sino por las funciones diferenciales que los componen. Si es verdad que el entendimiento provee una «sumatoria discontinua», esta no es sino la materia de la generación de cantidades; sólo la «gradación» o continuidad constituye su forma, que pertenece a las Ideas de la razón. Por ello, las diferenciales no corresponden ciertamente a ninguna cantidad generada, sino que son una regla incondicionada para la génesis del conocimiento de la cantidad, y para la generación de las discontinuidades que constituyen su materia o para la construcción de series.[7] Como dice Wronski, la diferencial es «una diferencia ideal», sin la cual la cantidad indeterminada de Lagrange no podría realizar la determinación que se espera

[7] Hoëne Wronski, *Philosophie de l'infini* (Didot, 1814), y *Philosophie de la technie algorithmique* (1817). En este último libro, Wronski expone su teoría y sus fórmulas de series. Las obras matemáticas de Wronski han sido reeditadas por Hermann en 1925. Sobre la filosofía, cf. *L'oeuvre philosophique de Hoëne Wronski*, ed. Vega, 1933, por Francis Warrain, que hace las confrontaciones necesarias con la filosofía de Schelling.

de ella. En ese sentido, la diferencial es pura potencia, como la relación diferencial, elemento puro de la potencialidad.

Al elemento de la potencialidad corresponde un principio de determinación completa. No debe confundirse la determinación completa con la determinación recíproca. Esta concernía a las relaciones diferenciales y a sus grados, a sus variedades en la Idea, correspondientes a formas diversas. Aquella concernía a los valores de una relación, es decir, a la composición de una forma o a la repartición de los puntos singulares que la caracterizan, por ejemplo, cuando la relación se hace nula o infinita, o $\frac{0}{0}$. Se trata de una determinación completa de las partes del objeto: ahora, es en el objeto, así como en la curva, que se deben encontrar elementos que presenten la relación «lineal» anteriormente definida. Y es sólo en ese caso que la forma serial en la potencialidad adquiere todo su sentido; hasta se hace necesario presentar lo que es una relación como una suma. Pues una serie de potencias de coeficientes numéricos rodea un punto singular, y uno solo por vez. El interés y la necesidad de la forma serial aparece en la pluralidad de series que subsume, en su dependencia con respecto a los puntos singulares, en la manera en que se pasa de una parte del objeto donde la función está representada por una serie, a otra en que se expresa en una serie diferente, sea que las dos series converjan o se prolonguen; sea que, por el contrario, diverjan. Así como la determinabilidad se superaba a sí misma para alcanzar la determinación recíproca, esta se supera para alcanzar la determinación completa: las tres forman la figura de la razón suficiente en el triple elemento de la cuantitabilidad, de la cualitabilidad y de la potencialidad. La Idea es un universal concreto en el que la extensión y la comprensión son iguales, no sólo porque comprende en sí la variedad o la multiplicidad, sino porque comprende la singularidad en cada una de sus variedades. La Idea subsume la distribución de los puntos notables o singulares; toda su distinción, es decir, lo *distinto* como carácter de la idea, consiste precisamente en distribuir lo ordinario y lo notable, lo singular y lo regular, y en prolongar lo singular sobre los puntos regulares hasta la cercanía de otra singularidad. Más allá de lo individual, más allá de lo particular como de lo

general, no hay un universal abstracto: lo que es «preindividual» es la singularidad misma.

Sin duda, la cuestión de la interpretación del cálculo diferencial se ha presentado de la siguiente manera: los infinitamente pequeños, ¿son reales o ficticios? Pero desde el comienzo se trata también de otra cosa: el destino del cálculo, ¿está ligado a los infinitamente pequeños, o bien no debe recibir un estatuto riguroso desde el punto de vista de la representación finita? La verdadera frontera que definiría a las matemáticas modernas residiría no en el cálculo mismo, sino en otros descubrimientos, como el de la teoría de los conjuntos que, aun si necesita por su cuenta un axioma del infinito, impone igualmente una interpretación estrictamente finita del cálculo. En efecto, se sabe que la noción de límite ha perdido su carácter fronómico y ya no envuelve sino consideraciones estáticas; que la variabilidad ya ha dejado de representar un pasaje progresivo a través de todos los valores de un intervalo, para significar únicamente la asunción disyuntiva de un valor en ese intervalo; que la derivada y la integral han llegado a ser conceptos ordinales más que cuantitativos; que la diferencial, en fin, sólo designa una magnitud que se deja indeterminada para hacerla, si es preciso, más pequeña que un número asignado. De esto ha nacido el estructuralismo, al mismo tiempo que morían las ambiciones genéticas o dinámicas del cálculo. Cuando se habla de la «metafísica» del cálculo, se trata precisamente de esa alternativa entre la representación infinita y la representación finita. También esta alternativa y, por consiguiente, la metafísica, son estrechamente inmanentes a la técnica del cálculo mismo. Por ello la pregunta metafísica fue enunciada desde el comienzo: ¿por qué, técnicamente, las diferenciales son despreciables y deben desaparecer en el resultado? Es evidente que invocar aquí lo infinitamente pequeño y el carácter infinitamente pequeño del error (si es que hay «error»), no tiene ningún sentido y es prejuzgar acerca de la representación infinita. La respuesta rigurosa fue dada por Carnot, en sus célebres *Réflexions*, pero justamente desde el punto de vista de una interpretación finita: las ecuaciones diferenciales son simples «auxiliares» que expresan las condiciones del problema al que responde una ecuación buscada; pero entre ellas se produce una estricta

compensación de los errores, que no deja subsistir las diferenciales en el resultado, ya que este sólo puede establecerse entre cantidades fijas o finitas.

Pero al invocar esencialmente las nociones de «problema» y de «condiciones de problema», Carnot abría a la metafísica un camino que desbordaba el cuadro de su teoría. Ya Leibniz había mostrado que el cálculo era el instrumento de una combinatoria, es decir, que expresaba problemas que antes no se podían resolver, ni aun, ni sobre todo, plantear (problemas trascendentes). Se pensará sobre todo en el papel de los puntos regulares y singulares que entran en la determinación completa de una especie de curva. Sin duda, la especificación de puntos singulares (por ejemplo, cuellos, nudos, focos, centros) sólo se hace por la forma de las curvas integrales que remiten a las soluciones de la ecuación diferencial. Aun así, hay una determinación completa que concierne a la existencia y distribución de esos puntos, que depende de una instancia totalmente distinta, a saber, del campo de vectores definido por esa misma ecuación. La complementariedad de los dos aspectos no suprime su diferencia de naturaleza, por el contrario. Y si la especificación de los puntos ya muestra la inmanencia necesaria del problema a la solución, su compromiso en la solución que lo recubre, la existencia y la distribución, manifiestan la trascendencia del problema y su papel rector en la organización de las soluciones mismas. En suma, la determinación completa de un problema se confunde con la existencia, el número, la distribución de puntos determinantes *que proveen precisamente sus condiciones* (un punto singular origina dos ecuaciones de condición).[8] Pero entonces se hace ca-

[8] Albert Lautman ha señalado muy bien esa diferencia de naturaleza entre la existencia o la distribución de los puntos singulares, que remiten al elemento problema, y la especificación de esos mismos puntos que remite al elemento solución: cf. *Le problème du temps* (Hermann, 1946), pág. 42. Lautman subraya a partir de ello el papel de los puntos singulares: en su función problematizante, generatriz de soluciones: los puntos singulares «1° permiten la determinación de un sistema fundamental de soluciones prolongables analíticamente sobre todo camino que no encuentre singularidades; 2°. . . su papel es descomponer un dominio de modo que la función que asegura la representación sea definible sobre ese dominio; 3° los puntos singulares permiten el pasaje de la integración local de las ecuaciones diferenciales a la caracterización global de las funciones analíticas que son soluciones de esas ecuaciones» (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1936, t. II, pág. 138).

da vez más difícil hablar de error o de compensación de errores. Las ecuaciones de condición no son simples auxiliares ni, como decía Carnot, ecuaciones imperfectas. Son constitutivas del problema y de su síntesis. Por no comprender la naturaleza objetiva ideal de lo problemático, se las reduce a errores incluso útiles, o a ficciones incluso bien fundadas, se las reduce de todos modos a un momento subjetivo del saber imperfecto, aproximativo o erróneo. Llamábamos «problemático» al conjunto del problema y de sus condiciones. Si las diferenciales desaparecen en el resultado, eso ocurre en la medida en que la instancia-problema difiere por naturaleza de la instancia-solución, ocurre en el movimiento por el cual las soluciones necesariamente vienen a recubrir el problema, en el sentido que las condiciones del problema son objeto de una síntesis de Idea, que no se deja expresar en el análisis de conceptos proposicionales que constituyen los casos de solución. De modo que la primera alternativa: ¿real o ficticio?, cae. Ni real ni ficticio, lo diferencial expresa la naturaleza de lo problemático en tanto tal, su consistencia objetiva como su autonomía subjetiva.

Quizá también cae la otra alternativa, la de la representación infinita o finita. Lo infinito y lo finito, lo hemos visto, son los caracteres de la representación en tanto el concepto que ella implica desarrolla toda su comprensión posible o, por el contrario, la bloquea. Y de todos modos, la representación de la diferencia remite a la identidad del concepto como principio. Por eso, se pueden tratar las representaciones como proposiciones de la conciencia que designan casos de solución en relación con el concepto considerado en general. Pero el elemento de lo problemático, en su carácter extra-proposicional, no cae en la representación. Ni particular, ni general, ni finito ni infinito; es el objeto de la Idea como universal. Ese elemento diferencial es el juego de la diferencia como tal, que no se deja ni mediatizar por la representación, ni subordinar a la identidad del concepto. La antinomia de lo finito y lo infinito surge precisamente cuando Kant, en virtud del carácter especial de la cosmología, se cree obligado a verter en la representación el contenido correspondiente de la Idea de mundo. Y según él, la antinomia se halla resuelta cuando, por una parte, descubre siempre en la representación un elemento irreductible, a la vez, a lo finito y a lo infinito (regresión); y cuando, por otra parte,

une a ese elemento el puro pensamiento de otro elemento que difiere por naturaleza de la representación (noúmeno). Pero en la medida en que este pensamiento puro permanece indeterminado —no es determinado como diferencial—, la representación, por su parte, no es realmente superada, ni tampoco las proposiciones de la conciencia que constituyen la materia y el detalle de las antinomias. Ahora bien, de otro modo, las matemáticas modernas también nos dejan en la antinomia, porque la estricta interpretación finita que dan del cálculo supone igualmente un axioma del infinito en la teoría de los conjuntos que la fundan, si bien ese axioma no tiene ilustración en el cálculo. Lo que siempre se nos escapa es el elemento extraproposicional o subrepresentativo expresado en la Idea por la diferencial, sobre el tipo preciso del problema.

Es preciso hablar de una dialéctica del cálculo más que de una metafísica. De ningún modo entendemos por dialéctica una circulación cualquiera de las representaciones opuestas que las haría coincidir en la identidad de un concepto, sino el elemento del problema, en tanto se distingue del elemento propiamente matemático de las soluciones. Conforme a las tesis generales de Lautman, el problema tiene tres aspectos: su diferencia de naturaleza con las soluciones; su trascendencia en relación con las soluciones que genera a partir de sus propias condiciones determinantes; su inmanencia a las soluciones que lo recubren, *estando* el problema mejor resuelto cuanto más *se* determina. Las relaciones ideales constitutivas de la Idea problemática (dialéctica) se encarnan pues aquí en las relaciones reales constituidas por las teorías matemáticas y traídas como solución a los problemas. Hemos visto cómo todos esos aspectos, esos tres aspectos, estaban presentes en el cálculo diferencial; las soluciones son como las discontinuidades compatibles con las ecuaciones diferenciales, y se generan sobre una continuidad ideal en función de las condiciones del problema. Pero es preciso aclarar un punto importante. El cálculo diferencial pertenece, evidentemente, a las matemáticas; es un instrumento enteramente matemático. Por lo tanto, sería difícil ver en él el testimonio platónico de una dialéctica superior a las matemáticas. Por lo menos, eso sería difícil si el aspecto de inmanencia del problema no viniera a darnos una justa explicación. *Los problemas siempre son dia-*

lécticos, la dialéctica no tiene otro sentido, los problemas tampoco tienen otro sentido. Lo que es matemático (o físico, o biológico, o psíquico o sociológico. . .) son las soluciones. Pero es cierto, por una parte, que la naturaleza de las soluciones remite en la dialéctica misma a *órdenes* diferentes de problemas; y, por otra, que los problemas, en virtud de su inmanencia, no menos esencial que la trascendencia, se expresan ellos mismos técnicamente en ese dominio de soluciones que generan en función de su orden dialéctico. Así como la recta y el círculo encuentran su doble en la regla y el compás, cada problema dialéctico tiene su doble en un campo simbólico donde se expresa. Por ello, se debe decir que hay problemas matemáticos, físicos, biológicos, psíquicos, sociológicos, aunque todo problema sea dialéctico por naturaleza, y aunque no haya problema que no sea dialéctico. La matemática no comprende pues solamente las soluciones de los problemas; también comprende la expresión de los problemas, relativa al campo de resolubilidad que definen, y que definen por su mismo orden dialéctico. Por ello, el cálculo diferencial pertenece por entero a las matemáticas, en el mismo momento en que encuentra su sentido en la revelación de una dialéctica que rebasa la matemática.

Ni siquiera se puede considerar que, técnicamente, el cálculo diferencial sea la única expresión matemática de los problemas como tales. En dominios muy diversos, los métodos exhaustivos tuvieron ese papel, y también la geometría analítica. Más recientemente, ese papel ha podido ser mejor desempeñado por otros procedimientos. En efecto, uno recuerda el círculo en el que gira la teoría de los problemas: un problema sólo es resoluble cuando es «verdadero», pero siempre hemos tenido tendencia a definir la verdad de un problema por su resolubilidad. En lugar de fundar el criterio extrínseco de la resolubilidad en el carácter interior del problema (Idea), hacemos depender el carácter interno, del simple criterio exterior. Ahora bien, si un círculo semejante ha sido roto, eso se debe, ante todo, al matemático Abel; él es quien elabora todo un método de acuerdo con el cual la resolubilidad debe desprenderse de la forma del problema. En vez de buscar como al azar si una ecuación es resoluble en general, es preciso determinar condiciones de problemas que especifiquen progresivamente campos de resolubilidad, de tal modo que «el enunciado contenga el

germen de la solución». Hay allí una inversión radical en la relación solución-problema, una revolución más considerable que la copernicana. Se ha podido decir que Abel inauguraba así una nueva *Crítica de la razón pura*, y superaba precisamente el *extrinsequismo* kantiano. El mismo juicio es confirmado por los trabajos de Galois: a partir de un «cuerpo» de base (R), las adjunciones sucesivas a ese cuerpo (R', R", R"') permiten una distinción cada vez más precisa de las raíces de una ecuación, por limitación progresiva de las sustituciones posibles. Hay, por consiguiente, una cascada de «resolventes parciales» o un encabalgamiento de «grupos» que hacen derivar las soluciones de las condiciones mismas del problema; que una ecuación no se pueda resolver algebraicamente, por ejemplo, ya no se descubre al término de una investigación empírica o de un tanteo, sino según los caracteres de los grupos, y de los resolventes parciales que constituyen la síntesis del problema y de sus condiciones (una ecuación no se soluciona algebraicamente, es decir, por radicales, sino cuando los resolventes parciales son ecuaciones de binomios, y los índices de grupos, números primos). La teoría de los problemas se ha transformado completamente, por fin está fundada; porque ya no estamos ante la situación clásica de un maestro y un alumno, en la que el alumno no comprende y no sigue un problema sino en la medida en que el maestro conoce su solución y hace, en consecuencia, los agregados necesarios. Pues, como lo señala Georges Verriest, el grupo de la ecuación caracteriza en un momento no lo que sabemos de las raíces, sino la objetividad de lo que no sabemos.[9] Inversamente ese no-saber ya no es algo negativo, una insuficiencia, sino una regla, un *aprender* al que corresponde una dimensión fundamental en el objeto. Nuevo Menón, toda la relación pedagógica se ha transformado, pero con ella también muchas otras cosas,

[9] Georges Verriest, *Evariste Galois et la théorie des équations algébriques*, 1961, pág. 41, en *Oeuvres mathématiques* de Galois (Gauthier-Villars). El gran manifiesto concerniente al problema-solución se encuentra en las *Oeuvres complètes* de N. H. Abel (Christiania, 1881), t. II, *Sur la résolution algébrique des équations*. Sobre Abel y Galois, cf. los dos capítulos esenciales de Jules Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre* (Presses Universitaires de France, 1962), t. I. Vuillemin analiza el papel de una teoría de los problemas y de una nueva concepción de la crítica de la Razón en Abel, el papel de un nuevo principio de determinación en Galois; sobre todo, págs. 213-21 y 229-33.

el conocimiento y la razón suficiente. La «discernibilidad progresiva» de Galois reúne en un mismo movimiento continuado el proceso de la determinación recíproca y el de la determinación completa (pares de raíces, y distinción de raíces en un par). Constituye la figura total de la razón suficiente e introduce en ella el *tiempo*. Es con Abel y Galois que la teoría de los problemas está, matemáticamente, en condiciones de llenar todas sus exigencias propiamente dialécticas y de romper el círculo que la encerraba.

Por lo tanto, se hace partir a las matemáticas modernas de la teoría de los grupos, o de la teoría de los conjuntos, más que del cálculo diferencial. Por lo tanto, no es un azar que el método de Abel concierna ante todo a la integración de fórmulas diferenciales. Lo que nos importa es menos la determinación de tal o cual corte en la historia de las matemáticas (geometría analítica, cálculo diferencial, teoría de grupos. . .) que en cada momento de esa historia, la manera en que se componen los problemas dialécticos, su expresión matemática y la génesis simultánea de los campos de resolubilidad. Desde ese punto de vista hay una homogeneidad, como una teleología continua, en el devenir de las matemáticas, que hacen secundarias las diferencias de naturaleza entre el cálculo diferencial y otros instrumentos. El cálculo reconoce diferenciales de distinto orden. Pero las nociones de diferencial y de orden se acomodan de un modo totalmente diverso con la dialéctica. La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de relaciones entre elementos diferenciales, un sistema de relaciones diferenciales entre elementos genéticos. Hay diferentes órdenes de Ideas, supuestos los unos por los otros, según la naturaleza ideal de las relaciones y los elementos considerados (Idea de la Idea, etc.). Esas definiciones no tienen todavía nada de matemático. Las matemáticas surgen con los campos de solución en los cuales se encarnan las Ideas dialécticas de último orden, y con la expresión de los problemas relativa a esos campos. Otros órdenes en la Idea se encarnan en otros campos y en otras expresiones que corresponden a otras ciencias. Es así como, a partir de los problemas dialécticos y de sus órdenes, se produce una génesis de dominios científicos diversos. El cálculo diferencial, en el sentido más preciso, no es sino un instrumento matemático que, aun en su dominio, no representa necesariamente la forma más acabada de la expresión de los pro-

blemas y de la constitución de las soluciones en relación con el orden de Ideas dialécticas que encarna. No por eso tiene un sentido menos amplio, por el cual debe designar universalmente el conjunto del compuesto Problema o Idea dialéctica – Expresión científica de un problema – Instauración del campo de solución. Más generalmente debemos concluir que no hay dificultad relativa a una pretendida aplicación de las matemáticas, y sobre todo del cálculo diferencial o de la teoría de grupos, a otros dominios. Más bien cada dominio generado, y en el que se encarnan las Ideas dialécticas de tal o cual orden, posee su propio cálculo. Las Ideas siempre tienen un elemento de cuantitabilidad, de cualitabilidad, de potencialidad; procesos de determinabilidad, de determinación recíproca y de determinación completa; distribuciones de puntos notables y ordinarios, y cuerpos adjuntos que forman la progresión sintética de una razón suficiente. No hay en eso ninguna metáfora, salvo la metáfora consustancial a la Idea, la del transporte dialéctico o de la «diáfora». En eso reside la aventura de las Ideas. No son las matemáticas las que se aplican a otros dominios, es la dialéctica que instaura para sus problemas, en virtud de su orden y de sus condiciones, el cálculo diferencial directo correspondiente al dominio considerado, propio del dominio considerado.

En ese sentido, la universalidad de la dialéctica se corresponde con una *mathesis universalis*. Si la Idea es la diferencial del pensamiento, hay un cálculo diferencial correspondiente a cada Idea, alfabeto de lo que significa pensar. El cálculo diferencial no es el chato cálculo de utilitarista, el grueso cálculo aritmético que subordina el pensamiento a otra cosa, como a otros fines, sino el álgebra del pensamiento puro, la ironía superior a los problemas mismos; el único cálculo «más allá del bien y del mal». Todo ese carácter atrevido de las Ideas es el que queda por describir.

Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad. En ese empleo riemanniano de la palabra «multiplicidad» (retomado por Husserl y también retomado por Bergson) es menester otorgar la máxima importancia a la forma sustantiva: la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como

tal, que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema. Lo uno y lo múltiple son conceptos del entendimiento que forman las mallas demasiado flojas de una dialéctica desnaturalizada que procede por oposición. Los peces más gordos pasan a través de ella. ¿Se puede creer que se ha apresado lo concreto cuando se compensa la insuficiencia de un abstracto con la insuficiencia de su opuesto? Durante mucho tiempo se puede decir «lo uno es múltiple, y lo múltiple es uno»: se habla entonces como esos jóvenes de Platón que no se privaban de frecuentar la calle. Se combinan los contrarios, se incurre en contradicción; en ningún momento se ha dicho lo importante, «cuánto», «cómo», «en qué caso». Ahora bien, la esencia no es nada, una generalidad hueca, cuando se separa de esa medida, de esa manera y de esa casuística. Se combinan los predicados y se descuida la Idea; se trata de un discurso vacío, de combinaciones vacías en las que falta un sustantivo. El verdadero sustantivo, la sustancia misma, es «multiplicidad», que hace inútil lo uno, y no menos lo múltiple. La multiplicidad variable es el cuánto, el cómo, el cada caso. Cada cosa es una multiplicidad en tanto encarna la Idea. Aun lo múltiple es una multiplicidad, aun lo uno es una multiplicidad. Que lo uno sea *una* multiplicidad (como también en este caso lo mostraron Bergson y Husserl) basta para desechar juntas las proposiciones de adjetivos del tipo lo uno-múltiple y lo múltiple-uno. En todas partes las diferencias de multiplicidades, y la diferencia en la multiplicidad, reemplazan las oposiciones esquemáticas y groseras. Sólo existe la variedad de la multiplicidad, es decir, la diferencia, en vez de la enorme oposición de lo uno y de lo múltiple. Y quizás es una ironía decir: todo es multiplicidad, aun lo uno, aun lo múltiple. Pero la misma ironía es una multiplicidad, o más bien el arte de las multiplicidades, el arte de captar en las cosas las Ideas, los problemas que encarnan, y de captar las cosas como encarnaciones, como casos de solución para problemas de Ideas.

Una Idea es una multiplicidad definida y continua de n dimensiones. El color, o más bien la Idea de color, es una multiplicidad de tres dimensiones. Por dimensiones es preciso entender las variables o coordenadas de las que depende un fenómeno; por continuidad es preciso entender el conjunto de las relaciones entre los cambios de esas variables,

por ejemplo una forma cuadrática de los diferenciales de las coordenadas; por definición, es necesario entender los elementos recíprocamente determinados por esas relaciones, que no pueden cambiar sin que la multiplicidad cambie de orden y de métrica. ¿Cuándo debemos hablar de multiplicidad y en qué condiciones? Esas condiciones son tres y permiten definir el momento de emergencia de la Idea: 1) es preciso que los elementos de la multiplicidad no tengan ni forma sensible ni significación conceptual, ni —por consiguiente— función asignable. Tampoco tienen existencia actual y son inseparables de un potencial o una virtualidad. En ese sentido, no implican ninguna identidad previa, ninguna posición de algo que se podría considerar uno o lo mismo; sino que, por el contrario su indeterminación hace posible la manifestación de la diferencia en tanto está liberada de toda subordinación; 2) en efecto, es preciso que esos elementos estén determinados, pero recíprocamente por relaciones recíprocas que no dejen subsistir ninguna independencia. Tales relaciones son precisamente ideales, no localizables, sea porque caracterizan a la multiplicidad globalmente, sea porque procedan por yuxtaposición de proximidades. Pero la multiplicidad siempre se define de manera intrínseca, sin salir de ella, ni recurrir a un espacio uniforme en el que estaría sumergida. Las relaciones espacio-temporales conservan sin duda la multiplicidad, pero pierden su interioridad; los conceptos del entendimiento conservan la interioridad, pero pierden la multiplicidad que reemplazan por la identidad de un Yo [Je] pienso o de algo pensado. La multiplicidad interna, por el contrario, es el carácter de la Idea solamente; 3) una relación múltiple ideal, una *relación* diferencial, debe actualizarse en *relaciones* espacio-temporales diversas, al mismo tiempo que sus *elementos* se encarnan actualmente en *términos* y formas variadas. La Idea se define así como estructura. La estructura, la Idea, es el «tema complejo», una multiplicidad interna, es decir, un sistema de relación múltiple no localizable entre elementos diferenciales que se encarna en relaciones reales y términos actuales. En ese sentido, no vemos ninguna dificultad en conciliar génesis y estructura. Conforme a los trabajos de Lautman y de Vuillemin sobre las matemáticas, el «estructuralismo» hasta nos parece el único medio por el cual un método genético puede realizar sus ambiciones. Basta com-

prender que la génesis no va de un término actual, por más pequeño que sea, a otro término actual en el tiempo; sino de lo virtual a su actualización, es decir, de la estructura a su encarnación, de las condiciones de los problemas a los casos de solución, de los elementos diferenciales y de sus relaciones ideales a los términos actuales y a las relaciones reales diversas que constituyen en cada momento la actualidad del tiempo. Génesis sin dinamismo que evoluciona necesariamente en el elemento de una supra-historicidad, *génesis estática* que se entiende como el correlato de la noción de *síntesis pasiva* y que, a su vez, aclara esa noción. El error de la interpretación moderna del cálculo diferencial, ¿no consistió en condenar las ambiciones genéticas, bajo pretexto de que había deducido una «estructura» que disociaba el cálculo de toda consideración fronómica y dinámica? Hay Ideas que corresponden a las realidades y relaciones matemáticas; otras, a los hechos y leyes físicas. Hay otras, de acuerdo con su orden, que corresponden a los organismos, a los psiquismos, a los lenguajes y sociedades: esas correspondencias sin semejanza son estructurales-genéticas. Del mismo modo que la estructura es independiente de un principio de identidad, la génesis es independiente de una regla de semejanza. Pero una Idea emerge con tantas aventuras que puede ocurrir que ya satisfaga ciertas condiciones estructurales y genéticas, pero no todavía otras. Por ello, es preciso buscar la aplicación de esos criterios en dominios muy diferentes, casi al azar de los ejemplos.

Primer ejemplo, el atomismo como Idea física. El atomismo antiguo no sólo ha multiplicado el ser parmenídeo, ha concebido las Ideas como multiplicidades de átomos, siendo el átomo el elemento objetivo del pensamiento. Por lo tanto, es esencial que el átomo se relacione con otro átomo en el seno de una estructura que se actualiza en los compuestos sensibles. El *clinamen*, en ese sentido, nunca es un cambio de dirección en el movimiento del átomo; menos aún una indeterminación que manifestaría una libertad física. Es la determinación original de la dirección del movimiento, la síntesis del movimiento y de su dirección, que relaciona un átomo con el otro. *Incerto tempore* no significa indeterminado, sino inasignable, ilocalizable. Si es cierto que el átomo, elemento del pensamiento, se mueve «tan rápido como el pensamiento mismo», según dice Epicuro en la carta a

Herodoto, entonces el *clinamen* es la determinación recíproca que se produce «en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable». No es sorprendente que Epicuro emplee aquí el vocabulario del agotamiento; hay en el *clinamen* algo análogo a una relación entre diferenciales de átomos en movimiento. Hay en él una declinación que forma también el lenguaje del pensamiento; hay allí algo en el pensamiento que revela un límite del pensamiento, pero a partir de lo que este piensa: más rápido que el pensamiento, «en un tiempo más breve. . .». Sin embargo, el átomo epicúreo todavía conserva demasiada independencia, una figura y una actualidad. La determinación recíproca tiene todavía, en ese caso, el aspecto de una relación espacio-temporal. La cuestión de saber si el atomismo moderno reúne, por el contrario, todas las condiciones de la estructura, debe ser planteada en función de las ecuaciones diferenciales que determinan las leyes de la naturaleza, en función de los tipos de «relaciones múltiples y no localizables» establecidas entre las partículas, y del carácter de «potencialidad», expresamente reconocido a esas partículas.

Segundo ejemplo, el organismo como Idea biológica. Geoffroy Saint-Hilaire parece ser el primero en reclamar la consideración de los elementos que él llama abstractos, tomados independientemente de sus formas y de sus funciones. Por ello reprocha a sus predecesores, pero también a sus contemporáneos (Cuvier), que continúen haciendo una repartición empírica de las diferencias y las semejanzas. Esos elementos puramente anatómicos y atómicos, por ejemplo huesecillos, están unidos por relaciones ideales de determinación recíproca: constituyen así una «esencia» que es como el Animal en sí. Son esas relaciones diferenciales entre elementos anatómicos puros las que se encarnan en las diversas figuras animales, los diversos órganos y sus funciones. Ese es el triple carácter de la anatomía: atómica, comparativa y trascendente. Geoffroy, en las *Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle* (1837), puede precisar su sueño, que fue también, según él, el sueño de Napoleón joven: ser el Newton de lo infinitamente pequeño, descubrir «el mundo de los detalles» o de las conexiones ideales «de muy corta distancia», bajo el juego grosero de las diferencias o de las semejanzas sensibles y conceptuales. Un organismo es un conjunto de términos y de relaciones

reales (dimensión, posición, número) que actualiza, por su cuenta, a determinado grado de desarrollo, las relaciones entre elementos diferenciales: por ejemplo, el hioides del gato tiene nueve huesecillos, mientras que el del hombre sólo tiene cinco; encontrándose los otros cuatro cerca del cráneo, fuera del órgano así reducido por la posición vertical. La génesis o el desarrollo de los organismos deben, por consiguiente, ser concebidos como actualización de la esencia, según velocidades y razones variadas determinadas por el medio, según aceleraciones o detenciones, pero independientemente de todo pasaje transformista de un término actual a otro término actual.

Genio de Geoffroy. Pero también en ese caso, la cuestión de un estructuralismo en biología (de acuerdo con la palabra «estructura» frecuentemente empleada por Geoffroy) depende de la última determinación de los elementos diferenciales y de sus tipos de relaciones. Elementos anatómicos, principalmente óseos, ¿son capaces de desempeñar ese papel, como si la necesidad de los músculos no impusiera límites a sus relaciones, y como si ellos mismos no tuvieran además una existencia actual, demasiado actual? Puede ser, entonces, que la estructura renazca en un nivel muy distinto, por otros medios, con una determinación completamente nueva de elementos diferenciales y de relaciones ideales. Es el caso de la genética. Quizás haya tanta diferencia entre la genética y Geoffroy como entre el atomismo moderno y Epicuro. Pero los cromosomas aparecen como *loci*, es decir, no simplemente como lugares en el espacio, sino como complejos de relaciones de proximidad. Los genes expresan elementos diferenciales que caracterizan también de manera global un organismo, y que cumplen el papel de puntos notables en un doble proceso de determinación recíproca y completa. El doble aspecto del gen consiste en regir varios caracteres a la vez, y en actuar sólo en relación con otros genes. El conjunto constituye un virtual, un potencial; y esa estructura se encarna en los organismos actuales, tanto desde el punto de vista de su especificación, como de la diferenciación de sus partes, según ritmos que, precisamente, se llaman «diferenciales»; según velocidades o lentitudes comparativas que miden el movimiento de actualización.

Tercer ejemplo: ¿hay ideas sociales, en un sentido marxista? En lo que Marx llama «trabajo abstracto», se hace abs-

tracción de los productos calificados del trabajo y de la calificación de los trabajadores, pero no de las condiciones de productividad, de la fuerza del trabajo y de los medios de trabajo en una sociedad. La Idea social es el elemento de cuantitabilidad, de cualitabilidad, de potencialidad de las sociedades. Expresa un sistema de relaciones múltiples ideales, o de relaciones diferenciales entre elementos diferenciales: relaciones de producción y de propiedad que se establecen, no entre hombres concretos, sino entre átomos portadores de fuerza de trabajo o representantes de la propiedad. Lo económico está constituido por tal multiplicidad social, es decir, por las variedades de esas relaciones diferenciales. Semejante variedad de relaciones, con los puntos notables que le corresponden, es la que se encarna en los trabajos concretos diferenciados que caracterizan una sociedad determinada, en las relaciones reales de esa sociedad (jurídicas, políticas, ideológicas), en los términos actuales de esas relaciones (por ejemplo, capitalista-asalariado). Althusser y sus colaboradores, por lo tanto, tienen mucha razón en mostrar en *El capital* la presencia de una verdadera estructura, y en rechazar las interpretaciones historicistas del marxismo, ya que esa estructura, de ningún modo actúa de manera transitiva y según el orden de la sucesión en el tiempo, sino encarnando sus variedades en sociedades diversas y dando cuenta, en cada una cada vez, de la simultaneidad de todas las relaciones y términos que constituyen su actualidad: por ello, lo «económico», hablando con propiedad, nunca está dado, sino que designa una virtualidad diferencial a interpretar, siempre recubierta por sus formas de actualización; designa un tema, una «problemática», siempre recubierta por sus casos de solución.[10] En suma, lo económico es la dialéctica social misma, es decir, el conjunto de problemas que se plantean a una sociedad dada, el campo sintético y problematizante de esa sociedad. En rigor, no hay problemas sociales que no sean económicos, aun si las soluciones son jurídicas, políticas, ideológicas y los problemas se expresen también en esos campos de resolubilidad. La célebre frase de la *Contribución a la crítica de la economía política*, «la humanidad se propone únicamente las ta-

[10] Louis Althusser, Etienne Balibar, Roger Establet, *Lire le Capital* (Maspéro, 1965), t. II: sobre todo, págs. 150 y sigs., 204 y sigs.

reas que es capaz de resolver», no significa que los problemas sean tan sólo apariencias, ni que ya estén resueltos, sino, por el contrario, que las condiciones económicas del problema determinan o generan la manera en que encuentra sus soluciones dentro del cuadro de las relaciones reales de una sociedad; sin que, sin embargo, el observador pueda extraer de ello el menor optimismo, ya que esas «soluciones» pueden tener la estupidez y la crueldad, el horror de la guerra o de «la solución del problema judío». Más precisamente, la solución siempre es la que una sociedad merece, genera en función de la manera en que ha sabido plantear, en sus relaciones reales, los problemas que se plantean en ella y a ella en las relaciones diferenciales que encarna.

Las Ideas son complejos de coexistencia; todas las Ideas, coexisten de cierto modo. Pero por puntos, en ciertas orillas, bajo resplandores que nunca tienen la uniformidad de una luz natural. Cada vez, zonas de sombra, oscuridades, corresponden a su distinción. Las Ideas se distinguen, pero de ningún modo de la misma manera en que se distinguen las formas y los términos en los que se encarnan. Se hacen y deshacen objetivamente según las condiciones que determinan su síntesis fluida. Ellas conjugan la mayor potencia para diferenciarse [se différen*tier*], con la impotencia para diferenciarse [se différen*cier*].* Las Ideas son variedades que, en sí mismas, comprenden subvariedades. Distinguimos tres dimensiones de variedad. Primero, *variedades ordinales*, en altura, según la naturaleza de los elementos y de las relaciones diferenciales: Idea matemática, matemática-física, química, biológica, psíquica, sociológica, lingüística... Cada nivel implica diferenciales de un «orden» dialéctico diferente; pero los elementos de un orden pueden pasar a los de otro, bajo nuevas relaciones, sea porque se descomponen en el orden superior más vasto, sea porque se reflejan en el orden inferior. Luego, *variedades características*, en amplitud, que corresponden a los grados de una relación diferencial en un mismo orden y a las distribuciones de puntos singulares para cada grado (como la ecuación

* El autor juega con el sentido de los verbos *différencier* y *différentier*, de pronunciación equivalente en francés. El primero indica la acción de marcar la diferencia, distinguir, separar; el segundo, la acción de calcular la diferencial de una función. (*N. de los T.*)

de las cónicas que da según el «caso» una elipse, una hipérbole, una parábola, una recta; o las mismas variedades ordenadas del animal desde el punto de vista de la unidad de composición; o las variedades de lenguas desde el punto de vista del sistema fonológico). Finalmente, *variedades axiomáticas*, en profundidad, que determinan un axioma común para relaciones diferenciales de orden diferente, siempre que ese axioma coincida él mismo con una relación diferencial de tercer orden (por ejemplo, adición de números reales y composición de desplazamientos; o, en un dominio totalmente distinto, tejer-hablar entre los Dogon de Griaule). Las Ideas, las distinciones de Ideas, son inseparables de sus tipos de variedades y de la manera en que cada tipo penetra en los otros. Proponemos el nombre de *perplicación* para designar ese estado distintivo y coexistente de la Idea. No porque la «perplejidad», como aprehensión correspondiente signifique un coeficiente de duda, de vacilación o de asombro, ni nada de inacabado en la Idea misma. Se trata, por el contrario, de la identidad de la Idea y del problema, del carácter exhaustivamente problemático de la Idea, es decir, de la manera en que los problemas están objetivamente determinados por sus condiciones a participar los unos en los otros, de acuerdo con las exigencias circunstanciales de la síntesis de las Ideas.

La idea no es, de ningún modo, la esencia. El problema, como objeto de la Idea, se encuentra del lado de los sucesos, de las afecciones, de los accidentes, más que de la esencia teoremática. La Idea se desarrolla en las auxiliares, en los cuerpos de adjunción que miden su poder sintético. De tal modo que el dominio de la Idea es lo inesencial. La Idea se declara de parte de lo inesencial de una manera tan deliberada, con tanta feroz obstinación como aquella con la que, por el contrario, el racionalismo reclamaba para la Idea la posesión y la comprensión de la esencia. El racionalismo ha querido que la suerte de la Idea estuviera ligada a la esencia abstracta y muerta; y, hasta en la medida en que la forma problemática de la Idea era reconocida, quería que esa forma estuviera ligada a la pregunta por la esencia; es decir a «¿Qué es?». Pero cuántos malentendidos había en esa voluntad. Es cierto que Platón se sirve de *esa* pregunta para oponer la esencia y la apariencia, y recusar a aquellos que se contentan con dar ejemplos. Sólo que no tiene otro fin, en-

tonces, que hacer callar las respuestas empíricas para abrir el horizonte indeterminado de un problema trascendente como objeto de la Idea. Desde el momento en que se trata de determinar el problema o la Idea como tal, desde que se trata de poner en movimiento la dialéctica, la pregunta *¿qué es?* deja lugar a otras preguntas, de otro modo eficaces y poderosas, de otro modo imperativas: ¿cuánto, cómo, en qué caso? La pregunta «¿qué es?» sólo anima los diálogos llamados aporéticos, es decir aquellos en que la misma forma de la pregunta hace caer en la contradicción y desembocar en el nihilismo, sin duda porque sólo tienen un fin propedéutico, el fin de abrir la región del problema en general, dejando a otros procedimientos la tarea de determinarlo como problema o como Idea. Cuando la ironía socrática fue tomada en serio, cuando toda la dialéctica se confundió con su propedéutica, de ello resultaron consecuencias extremadamente enojosas; pues la dialéctica dejó de ser la ciencia de los problemas y, en el límite, se confundió con el simple movimiento de lo negativo y de la contradicción. Los filósofos se pusieron a hablar como los muchachos de la calle. Desde ese punto de vista, Hegel es la culminación de una larga tradición que tomó en serio la pregunta ¿qué es?, y que se sirvió de ella para determinar la Idea como esencia, pero que, de ese modo, sustituyó con lo negativo la naturaleza de lo problemático. Ese fue el resultado de una desnaturalización de la dialéctica. Y cuántos prejuicios teológicos hay en esa historia, pues «¿qué es?», es siempre Dios, como lugar de combinatoria de los predicados abstractos. Es preciso señalar que muy pocos filósofos tuvieron confianza en la pregunta ¿qué es? para tener una Idea. Aristóteles, sobre todo no la tuvo. . . Desde el momento en que la dialéctica trabaja su materia, en vez de ejercerse en el vacío con fines propedéuticos, en todas partes resuenan «cuánto», «cómo», «en qué caso», y «¿quién?», del que más tarde veremos el papel y el sentido.[11] Esas preguntas son las del accidente, del acontecimiento, de la multiplicidad —de la diferencia— contra la de

[11] Jacques Brunschwig, por ejemplo, ha mostrado muy bien que las preguntas aristotélicas τί τὸ ὄν y τίς ἡ οὐσία no significaban de ningún modo ¿Qué es el ser? y ¿Qué es la esencia?, sino: ¿quién es el ser (quién, el ente)? y quién es sustancia (o mejor, como dice Aristóteles, cuáles son las cosas que son sustancias)? Cf. «Dialectique et ontologie chez Aristote», *Revue Philosophique*, 1964.

la esencia, contra la de lo Uno, de lo contrario y de lo contradictorio. Hipias triunfa por doquier, aun y hasta en Platón, Hipias que recusaba la esencia y que, sin embargo, no se contentaba con ejemplos.

El problema pertenece al orden del acontecimiento. No sólo porque los casos de solución surjan como acontecimientos reales, sino porque las mismas condiciones del problema implican acontecimientos, secciones, ablaciones, adjunciones. En ese sentido, es exacto representar una doble serie de acontecimientos que se desarrollan en dos planos, haciéndose eco sin semejanza, unos reales en el nivel de las soluciones generadas, otros ideales, o ideales* en las condiciones del problema, como actos o más bien sueños de dioses que serían un doble de nuestra historia. La serie ideal goza de una doble propiedad de trascendencia y de inmanencia en relación con lo real. En efecto, hemos visto cómo la existencia y distribución de puntos singulares correspondía por completo a la Idea, aunque su especificación fuera inmanente a las curvas-solución de su vecindad, es decir, a las relaciones reales donde la Idea se encarna. Péguy, en su admirable descripción del acontecimiento, disponía dos líneas, una horizontal, pero otra vertical que retomaba en profundidad los puntos relevantes que correspondían a la primera; hasta se adelantaba y generaba eternamente esos puntos relevantes y su encarnación en la primera línea. En el entrecruzamiento de las dos líneas se anudaba lo «temporalmente eterno» —el lazo de la Idea y de lo actual, la mecha explosiva— y se decidía nuestra mayor maestría, nuestra mayor potencia, la que concierne a los problemas mismos: «Y, de improviso, sentimos que ya no somos los mismos presidiarios. No hay nada habido. Y un problema del que no se veía el final, un problema sin salida, un problema con el que todo el mundo chocaba, de repente ya no existe, y uno se pregunta de qué se hablaba. Es que en vez de recibir una solución ordinaria, una solución que se encuentra, ese problema, esa dificultad, esa imposibilidad, acaba de pasar por un punto de resolución, por así llamarlo, físico. Por un punto de crisis. Y es que al mismo tiempo el mundo entero ha pasado

* *Idéels* e *idéaux*, respectivamente. Hay aquí un juego de palabras entre el primer término, ideal en sentido platónico, y el segundo, en el que se entiende ideal como óptimo o excelente. (*N. de los T.*)

por un punto de crisis, por así llamarlo, físico. Hay puntos críticos del acontecimiento, como hay puntos críticos de temperatura, puntos de fusión, de congelación, de ebullición, de condensación, de coagulación, de cristalización. Y en el acontecimiento hasta hay estados de sobrefusión que no se precipitan, que no se cristalizan, que no se determinan sino por la introducción de un fragmento del acontecimiento futuro».[12]

Por ello, el procedimiento de la *vice-dicción*, adecuado para recorrer y describir las multiplicidades y los temas, es más importante que el de la contradicción que pretende determinar la esencia y preservar su simplicidad. Se nos dirá que el más «importante», por naturaleza, es la esencia. Pero en eso radica la cuestión: y, ante todo, en saber si las nociones de importancia y no-importancia no son precisamente nociones que conciernen al acontecimiento, al accidente, y que son mucho más «importantes» en el seno del accidente que la gruesa oposición de la esencia y del accidente mismo. El problema del pensamiento no está relacionado con el de la esencia, sino con la evaluación de lo que tiene importancia y de lo que no la tiene, con la distribución de lo singular y de lo regular, de lo notable y de lo ordinario: que se cumple por entero en lo inesencial o en la descripción de una multiplicidad, en relación con los acontecimientos ideales que constituyen las condiciones de un «problema». Tener una Idea no significa otra cosa; y el espíritu falso, la estupidez misma se define en primer lugar por sus perpetuas confusiones sobre lo importante y lo no importante, lo ordinario y lo singular. Corresponde a la vice-dicción generar los casos, a partir de los auxiliares y de las adjunciones. Ella es la que preside la distribución de los puntos notables en la Idea; ella es la que decide el modo en que una serie debe prolongarse, de un punto singular, sobre puntos regulares, hasta otro punto singular, y también decide cuál; ella es la que determina si las series obtenidas en la Idea son convergentes o divergentes (por lo tanto, hay singularidades en sí mismas ordinarias, de acuerdo con la convergencia de las series; y singularidades notables, de acuerdo con su divergencia). Los dos procedimientos de la vice-dicción, que intervienen a la vez en la determinación de las condiciones del problema y

[12] Charles Péguy, *Clio*, NRF, pág. 269.

en la génesis correlativa de los casos de solución son, por una parte, *la precisión de los cuerpos de adjunción*, y, por otra, *la condensación de las singularidades*. En efecto, en la determinación progresiva de las condiciones debemos descubrir, por una parte, las adjunciones que completan el cuerpo inicial del problema como tal, ya se trate de las variedades de la multiplicidad en todas las dimensiones, o de los fragmentos de acontecimientos ideales futuros o pasados que, al mismo tiempo, tornan irresoluble el problema; y debemos fijar también el modo bajo el cual se encadenan o encajan con el cuerpo inicial. Por otro lado, debemos condensar todas las singularidades, precipitar todas las circunstancias, puntos de fusión, de congelación, de condensación, en una ocasión sublime, Kairós, que hace estallar la solución como algo brusco, brutal y revolucionario. Tener una Idea es también eso. Cada Idea tiene como dos caras que son el amor y la cólera: el amor, en la búsqueda de fragmentos, en la determinación progresiva y el encadenamiento de los cuerpos ideales de adjunción; la cólera, en la condensación de singularidades que define, a fuerza de acontecimientos ideales, la acogida de una «situación revolucionaria», y hace estallar la Idea en lo actual. Es en ese sentido que Lenin tuvo Ideas. (Hay una objetividad de la adjunción y de la condensación, una objetividad de las condiciones, que significa que las Ideas, al igual que los Problemas, no sólo están en nuestra cabeza, sino aquí y allá, en la producción de un mundo histórico actual.) Y en todas esas expresiones, «puntos singulares y relevantes», «cuerpos adjuntos», «condensación de singularidades», no debemos ver metáforas matemáticas, ni metáforas físicas en «puntos de fusión, de congelación. . .», ni metáforas líricas o místicas en «amor y cólera». Son las categorías de la Idea dialéctica, las extensiones del cálculo diferencial (la *mathesis universalis*, pero también la física universal, la psicología, la sociología universal) que responden a la Idea en todos sus dominios de multiplicidad. Lo que hay de revolucionario y amoroso en toda Idea, es aquello por lo que las Ideas siempre resultan ser resplandores desiguales de amor y de cólera que, de ningún modo, forman una luz natural.

(Lo más importante en la filosofía de Schelling es la consideración de las potencias. Y qué injusta es, en ese sentido, la crítica de Hegel sobre las vacas negras. De los dos filóso-

fos es Schelling quien sabe cómo extraer la diferencia de la noche de lo Idéntico con relámpagos más finos, más variados, más aterradores también que los de la contradicción: con *progresividad*. La cólera y el amor son las potencias de la Idea que se desarrollan a partir de un μή ὄν, es decir, no de algo negativo o de un no-ser (οὐκ ὄν), sino de un ser problemático o de un no-existente, ser implícito de las existencias más allá del fundamento. El Dios de amor y el Dios de la cólera no están de más para tener una Idea. A, A^2, A^3 constituyen el juego de la despotencialización y de la potencialidad pura, que revela en la filosofía de Schelling la presencia de un cálculo diferencial adecuado a la dialéctica. Schelling era leibniziano. Pero también neoplatónico. El gran delirio neoplatónico que daba una respuesta al problema del *Fedro*, escalona, encaja los Zeus, según un método exhaustivo y de desarrollo de las potencias: Zeus, $Zeus^2$, $Zeus^3$... En esto, la división revela todo su alcance, que no es en amplitud, en la diferenciación [différenciation] de las especies de un mismo género; sino en profundidad, en la derivación y la potencialización, ya en una especie de diferenciación [différen*t*iation]. Entonces se animan en una dialéctica serial las potencias de una Diferencia que reúne y acerca (ὁ συνόνιχος), y que llega a ser titánica con cólera, demiúrgica con amor, y también apolínea, areica o atenaica).[13]

Del mismo modo que no hay oposición entre estructura y génesis, no hay oposición entre estructura y acontecimiento, o estructura y sentido. Las estructuras encierran tantos acontecimientos ideales como variedades de relaciones y de puntos singulares, que se cruzan con los acontecimientos reales que determinan. Lo que se llama estructura, sistema de relaciones y elementos diferenciales, es también *sentido* desde el punto de vista genético, en función de las relaciones y de los términos actuales en los que se encarna. La verdadera oposición está en otra parte: entre la Idea (estructura-acontecimiento-sentido) y la representación. En la repre-

[13] Cf. uno de los libros más importantes del neoplatonismo, que pone en juego una dialéctica serial y potencial de la diferencia, *Dubitationes et solutiones de primis principiis* de Damascius (Ed. Ruelle). Sobre la teoría de la diferencia y de las potencias de Schelling, cf. particularmente las *Conférences de Stuttgart* (trad. S. Jankélévitch, en *Essais*, Aubier ed.) y *Ages du monde* (trad. Jankélévitch, Aubier).

sentación, el concepto es como la posibilidad, pero el sujeto de la representación determina todavía el objeto como realmente adecuado al concepto, como esencia. Por ello, la representación en su conjunto es el elemento del saber que se realiza en la recolección del objeto pensado y su reconocimiento por un sujeto que piensa. Pero la Idea hace valer caracteres totalmente distintos. La virtualidad de la Idea nada tiene que ver con una posibilidad. La multiplicidad no soporta ninguna dependencia de lo idéntico en el sujeto o en el objeto. Los acontecimientos y las singularidades de la Idea no dejan subsistir ninguna posición de la esencia como «lo que la cosa es». Y, sin duda, se permite conservar la palabra esencia, si se tiene interés en ello, pero con la condición de decir que la esencia es precisamente el accidente, el acontecimiento, el sentido; no sólo lo contrario de lo que habitualmente se llama esencia, sino lo contrario de lo contrario: la multiplicidad no es más apariencia que esencia, no es más múltiple que una. Los procedimientos de la vice-dicción, por consiguiente, no se dejan expresar en términos de representación, aun infinita; pierden con ello, como se ha visto en Leibniz; su principal poder, que consiste en afirmar la divergencia o el descentramiento. En verdad, la Idea no es el elemento del saber, sino de un «aprender» infinito que difiere por naturaleza del saber. Pues aprender evoluciona por completo dentro de la comprensión de los problemas como tales, en la aprehensión y la condensación de las singularidades, en la composición de los cuerpos y acontecimientos ideales. Aprender a nadar, aprender una lengua extranjera, significa componer los puntos singulares del propio cuerpo o de la propia lengua con los de otra figura, con los de otro elemento que nos desmembra, pero nos hace penetrar en un mundo de problemas hasta entonces desconocidos, inauditos. ¿Y a qué estábamos consagrados, sino a problemas que exigen hasta la transformación de nuestro cuerpo y nuestra lengua? En suma, la representación y el saber se modelan enteramente sobre las proposiciones de la conciencia que designan los casos de solución; pero esas proposiciones por sí mismas dan una noción completamente inexacta de la instancia que resuelven o desatan, y que las genera como caso. La Idea y «el aprender» expresan, por el contrario, esa instancia problemática, extraproposicional o subrepresentativa: la presentación del inconsciente, no la representa-

ción de la conciencia. Nadie se debe asombrar porque el *estructuralismo*, en los autores que lo promueven, está acompañado frecuentemente por una apelación a un nuevo teatro, o a una nueva interpretación (no aristotélica) del teatro: teatro de las multiplicidades, que se opone en todos los aspectos al teatro de la representación, que ya no deja subsistir la identidad de una cosa representada, ni de un autor, ni de un espectador, ni de un personaje sobre la escena; ni tampoco ninguna representación que pueda ser objeto de un reconocimiento final o de una recapitulación del saber a través de las peripecias de una pieza; sino tan sólo un teatro de problemas y de preguntas siempre abiertas, que arrastran al espectador, a la escena y a los personajes en el movimiento real de un aprendizaje de todo el inconsciente, cuyos últimos elementos son una vez más los problemas mismos.

¿Cómo se debe entender el carácter necesariamente inconsciente de las Ideas? ¿Se debe entender que la Idea es el objeto de una facultad particular exclusiva, que halla tanto mejor en él su elemento límite o trascendente, cuanto que no puede captarlo desde el punto de vista del ejercicio empírico? Esa hipótesis ya tendría la ventaja de eliminar la Razón, o hasta el entendimiento como facultad de las Ideas, y, más generalmente, de eliminar toda facultad constitutiva de un sentido común, bajo el cual está subsumido el ejercicio empírico de otras facultades concernientes a un objeto que se supone es el mismo. Que el pensamiento, por ejemplo, encuentre en sí algo que *no puede* pensar que es a la vez lo impensable y lo que debe ser pensado, lo impensable y lo que no puede ser sino pensado, eso sólo es incomprensible desde el punto de vista de un sentido común o de un ejercicio calcado sobre lo empírico. Según una objeción frecuentemente hecha contra Maimon, las Ideas, concebidas como diferenciales del pensamiento, introducen en ellas un mínimum de «dato» que no puede ser pensado; restauran la dualidad de un entendimiento infinito y de un entendimiento finito, como condiciones de existencia y conocimiento, que toda la crítica kantiana, sin embargo, se había propuesto suprimir. Pero esa objeción sólo vale en la medida en que las Ideas, según Maimon, tienen por facultad el entendimiento; del mismo modo que, según Kant, tenían por facultad la razón, es decir, de todas maneras una facultad que constituye un sentido común, él mismo incapaz de soportar en su seno

la presencia de un núcleo donde se quebraría el ejercicio empírico de las facultades conjuntas. Es sólo en esas condiciones que lo impensable en el pensamiento, o el inconsciente de un pensamiento puro, debe realizarse en un entendimiento infinito como ideal del *saber*, y que las diferenciales están condenadas a devenir simples *ficciones*, si no encuentran, en ese entendimiento infinito, la medida de una realidad plenamente *actual*. Pero una vez más la alternativa es falsa. Es lo mismo que decir que la especificidad de lo problemático y la pertenencia del inconsciente al pensamiento finito, permanecen desconocidos. En cambio, ya no ocurre lo mismo en la medida en que las Ideas se relacionan con el ejercicio trascendente de una facultad particular liberada de un sentido común.

Sin embargo, no creemos que esa primera respuesta sea suficiente, y que las Ideas o las estructuras remitan a una facultad particular. Pues la Idea recorre y concierne a todas las facultades. Hace posibles, a la vez, según su orden, la existencia de una facultad determinada como tal y el objeto diferencial o el ejercicio trascendente de esa facultad. Sea la multiplicidad lingüística, como sistema virtual de relaciones recíprocas entre «fonemas», que se encarna en las relaciones y los términos actuales de lenguas diversas: tal multiplicidad hace posible el habla como facultad, y el objeto trascendente de ese habla, ese «metalenguaje» que no puede ser dicho en el ejercicio empírico de una lengua dada, pero que debe ser dicho, que no puede ser sino dicho en el ejercicio poético del habla coextensivo con la virtualidad. Sea la multiplicidad social: determina la sociabilidad como facultad, pero también el objeto trascendente de la sociabilidad, que no puede ser vivido en las sociedades actuales donde la multiplicidad se encarna, pero que debe serlo y no puede sino serlo en el elemento de transformación de las sociedades (a saber, simplemente la libertad, siempre recubierta por los restos de un antiguo orden y las primicias de uno nuevo). Se podría decir lo mismo de otras Ideas o multiplicidades: las multiplicidades psíquicas, la imaginación y el fantasma; las multiplicidades biológicas, la vitalidad y el «monstruo»; las multiplicidades físicas, la sensibilidad y el signo. Pero así, las Ideas se corresponden una por una con todas las facultades y no son el objeto exclusivo de ninguna en particular, ni siquiera del pensamiento. Sin embargo lo

esencial es que, de esa manera, no introducimos de ningún modo la forma de un sentido común; por el contrario. Hemos visto cómo la discordia de las facultades, definida por la exclusividad del objeto trascendente que cada una aprehende, no dejaba por eso de implicar un acuerdo, según el cual cada uno transmite su violencia a la otra, siguiendo una mecha explosiva; pero justamente se trata de un «acuerdo discordante» que excluye la forma de identidad, de convergencia y de colaboración del sentido común. Lo que nos parecía corresponder a la Diferencia, que articula o reúne por sí misma, era esa Discordancia concordante. Por consiguiente, hay un punto en el que pensar, hablar, imaginar, sentir, etc., son una sola y la misma cosa; pero esa *cosa* afirma tan sólo la divergencia de las facultades en su ejercicio trascendente. Se trata, por lo tanto, no de un sentido común, sino, por el contrario, de un «para-sentido» (en el sentido en que la paradoja es también lo contrario del buen sentido). Ese para-sentido tiene por elementos las Ideas, precisamente porque las Ideas son multiplicidades puras que no presuponen ninguna forma de identidad en un sentido común, sino que animan y describen, por el contrario, el ejercicio disjunto de las facultades desde el punto de vista trascendente. Así, las Ideas son multiplicidades de resplandores diferenciales, como fuegos fatuos de una facultad a la otra, «virtual reguero de fuego», sin tener jamás la homogeneidad de esa luz natural que caracteriza al sentido común. Por ello, aprender puede ser definido de dos maneras complementarias que igualmente se oponen a la representación en el saber: o bien aprender es penetrar en la Idea, sus variedades y sus puntos notables; o bien aprender es elevar una facultad a su ejercicio trascendente disjunto, elevarla a ese encuentro y a esa violencia que se comunican a las otras facultades. Por ello, también el inconsciente tiene dos determinaciones complementarias que lo excluyen necesariamente de la representación, pero que lo hacen digno y capaz de una presentación pura: sea porque el inconsciente se define por el carácter extraproposicional y no actual de las Ideas en el *parasentido*; sea porque se define por el carácter no empírico del ejercicio *paradójico* de las facultades.

No por eso las Ideas dejan de tener una relación muy particular con el pensamiento puro. Sin duda, el pensamiento debe ser considerado aquí, no como la forma de

identidad de todas las facultades, sino como una facultad particular, definida bajo el mismo título que las otras, por su objeto diferencial y su ejercicio disjunto. Falta que el para-sentido, o la violencia que se comunica de una facultad a otra según un orden, asignen al pensamiento un lugar particular: el pensamiento sólo está determinado a captar su propio *cogitandum* en la extremidad de la mecha violenta que, de una Idea a la otra, pone en movimiento, en primer lugar, la sensibilidad y su *sentiendum*, etc. Esa extremidad puede también ser considerada como el origen radical de las Ideas. ¿Pero en qué sentido debemos comprender «origen radical»? En ese mismo sentido, las Ideas deben denominarse «diferenciales» del pensamiento, «Inconsciente» del pensamiento puro, en el momento mismo en que la oposición del pensamiento a toda forma de sentido común es más viva que nunca. Por ello, las Ideas de ningún modo se relacionan como un Cogito como proposición de la conciencia o como fundamento, sino con el Yo [Je] fisurado de un Cogito disuelto, es decir, con el desfundamento universal que caracteriza al pensamiento como facultad en su ejercicio trascendente. Las Ideas no son, a la vez, objeto de una facultad particular, sino que conciernen singularmente a una facultad particular, hasta el punto que se puede decir: salen de las facultades (para constituir el para-sentido de todas las facultades). Una vez más, ¿qué significa aquí salir o encontrar su origen? ¿De dónde proceden las Ideas, los problemas, sus elementos y relaciones ideales?

Ha llegado el momento de determinar la diferencia entre las dos instancias del problema y la pregunta, que hemos dejado en la vaguedad hasta el presente. Es preciso recordar hasta qué punto el complejo pregunta-problema es una adquisición del pensamiento moderno sobre la base del renacimiento de la ontología; es que ese complejo ya ha dejado de ser considerado como expresando un estado provisorio y subjetivo en la representación del saber, para convertirse en la intencionalidad del Ser por excelencia, o en la única instancia en la cual el Ser, hablando con propiedad, responde, sin que la pregunta sea por ello suprimida ni superada; ya que sólo ella, por el contrario, tiene una abertura coextensiva a lo que debe responderle, y a lo que no puede responderle sino manteniéndola, machacándola, repitiéndola. Esa concepción de la pregunta como alcance ontológico anima

tanto la obra de arte como el pensamiento filosófico. La obra se desarrolla a partir, alrededor, de una fisura que nunca puede colmar. Que la novela, sobre todo después de Joyce, haya encontrado un lenguaje completamente nuevo del tipo del «Cuestionario» o de la «Inquisitoria», que haya presentado acontecimientos y personajes esencialmente problemáticos, no significa, evidentemente, que no se esté seguro de nada; no es, evidentemente, la aplicación de un método de duda generalizada, no es el signo de un escepticismo moderno; sino, por el contrario, el descubrimiento de lo problemático y de la pregunta como horizonte trascendental, como foco trascendental que pertenece de manera «esencial» a los seres, a las cosas, a los acontecimientos. Es el descubrimiento novelesco de la Idea, o su descubrimiento teatral, o su descubrimiento musical, o su descubrimiento filosófico. . .; y, al mismo tiempo, el descubrimiento de un ejercicio trascendente de la sensibilidad, de la memoria que imagina, del lenguaje, del pensamiento, por el cual cada una de esas facultades comunica con las otras en su plena discordancia, y se abre sobre la diferencia del Ser, tomando por objeto, es decir, por pregunta, su propia diferencia: así esa escritura que no es nada sino la pregunta ¿qué es escribir?, o esa sensibilidad que no es otra cosa sino ¿qué es sentir? y ese pensamiento, ¿qué significa pensar? Cuando el genio de la Idea no está allí, surgen de esto las mayores monotonías, las mayores debilidades de un nuevo sentido común; por el contrario, cuando la Idea surge violenta, aparecen las más poderosas «repeticiones», las más prodigiosas invenciones en el parasentido. Recordemos tan sólo los principios de esa ontología de la pregunta: 1) lejos de significar un estado empírico del saber llamado a desaparecer en las respuestas, una vez dada la respuesta, la pregunta acalla todas las respuestas empíricas que pretenden suprimirla, para «forzar» la única respuesta que siempre la mantiene y la retoma: como Job, en su obstinación de obtener una respuesta de primera mano que se confunde con la pregunta misma (primera potencia de lo absurdo); 2) de allí la potencia de la pregunta que pone en juego tanto al que pregunta como aquello sobre lo que se pregunta y que además se cuestiona a sí misma: como Edipo y su manera de no terminar con la Esfinge (segunda potencia del enigma); 3) de allí la revelación del Ser como correlativo a la pregunta, que no se deja reducir a lo

preguntado ni al que pregunta, sino que los une en la articulación de su propia Diferencia: μὴ ὄν que no es no-ser o ser de lo negativo, sino no-ente o ser de la pregunta (como Ulises, y la respuesta «Nadie», tercera potencia que es la de la Odisea filosófica).

Sin embargo, esa ontología moderna tiene insuficiencias. Desempeña, a veces, el papel de lo indeterminado como potencia objetiva de la pregunta, pero para simular toda una vaguedad subjetiva que lleva sobre sí por cuenta del Ser, sustituyendo así la fuerza de la repetición por el empobrecimiento de una inútil reiteración o las estereotipias de un nuevo sentido común. Por otra parte, llega hasta a disociar el complejo, a confiar el cuidado de las preguntas a la religiosidad de un alma bella, rechazando los problemas hacia el lado de los obstáculos exteriores. Sin embargo, ¿qué sería una pregunta si no se desarrollara bajo campos problematizantes, únicos capaces de determinarla en una «ciencia» característica? El alma bella no termina nunca de plantear la pregunta que le es propia, la de los esponsales; pero cuántas novias desaparecieron o fueron abandonadas, desde el momento en que la pregunta encontraba su justo problema que venía a reactuar sobre ella, a corregirla y desplazarla de toda la diferencia de un pensamiento (así ocurre con el héroe de Proust que se preguntaba «¿voy a casarme con Albertina?», pero que desarrollaba la pregunta en el *problema de la obra de arte por hacer*, donde la pregunta misma pasa por una radical metamorfosis). Debemos investigar cómo las preguntas se desarrollan en problemas en una Idea, cómo los problemas se envuelven en preguntas en el pensamiento. Y, también en ese caso, es necesario confrontar la imagen clásica del pensamiento con otra imagen, la que sugiere hoy ese renacimiento de la ontología.

Pues de Platón a los poskantianos, la filosofía ha definido el movimiento del pensamiento como un cierto pasaje de lo hipotético a lo apodíctico. Hasta la operación cartesiana de la duda a la certidumbre, es una variante de ese pasaje. Otra variante es el pasaje de la necesidad hipotética a la necesidad metafísica en el *Origen radical*. Pero ya en Platón la dialéctica se definía así: partir de hipótesis, servirse de hipótesis como trampolines, es decir, como «problemas», para elevarse hasta el principio an-hipotético que debe determinar tanto la solución de los problemas como la verdad de las

hipótesis; toda la estructura del *Parménides* ha sido concebida de ese modo, en tales condiciones que ya no es posible —como, sin embargo, se lo ha hecho tan ligeramente— ver allí un juego, una propedéutica, una gimnasia, un ejercicio formal. El mismo Kant es más platónico de lo que él cree cuando pasa de la *Crítica de la razón pura*, completamente subordinada a la forma hipotética de la experiencia posible, a la *Crítica de la razón práctica*, donde descubre, con la ayuda de problemas, la pura necesidad de un principio categórico. Con mayor razón, lo son los poskantianos, cuando quieren llevar a cabo en el mismo lugar, y sin cambiar de «crítica», la transformación del juicio hipotético en juicio tético.[14] Por lo tanto, no es ilegítimo resumir así el movimiento de la filosofía: de Platón a Fichte o a Hegel, pasando por Descartes, cualquiera sea la diversidad de las hipótesis de partida y las apodicticidades finales. Por lo menos, tienen algo en común: el punto de partida que encuentran en una «hipótesis», es decir, en una proposición de la conciencia afectada por un coeficiente de incertidumbre (aunque sea la duda cartesiana), y el punto de llegada que encuentran en una apodicticidad o en un imperativo de orden eminentemente moral (lo Uno-Bien de Platón, el Dios que no engaña del cogito cartesiano, el principio de lo mejor de Leibniz, el imperativo categórico de Kant, el Yo [Moi] de Fichte, la

[14] Sobre Platón: cf. *República*, VI, 511*b*: «. . .la razón, haciendo hipótesis que no considera como principios, sino realmente como hipótesis, es decir, puntos de apoyo y trampolines, para remontarse al principio de todo hasta lo Anhipotético. Después, una vez alcanzado ese principio y siguiendo las consecuencias que de él resultan, desciende hacia una conclusión. . .». Ese texto ha sido profundamente comentado por Proclus, que hace de él la expresión del método del *Parménides*, y del que se sirve para denunciar las interpretaciones formales o escépticas ya corrientes en su tiempo: es claro que lo Uno tal como está distribuido en las hipótesis del *Parménides* no es lo mismo que lo Uno anhipotético al que el dialéctico arriba, de hipótesis en hipótesis, y que mide la verdad de cada una. Cf. *Commentaire du Parménide* (trad. Chaignet, Leroux ed.).

Sobre la transformación del juicio hipotético en juicio categórico en la filosofía de Maimon y de Fichte, cf. Martial Guéroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* (Les Belles-Lettres, 1930), t. I, págs. 127 y sigs.

Sobre Hegel y la transformación análoga, cf.: la relación de el en-sí y el para-sí en la *Fenomenología*; la relación de la Fenomenología misma y de la Lógica, la idea hegeliana de «ciencia», y el pasaje de la proposición empírica a la proposición especulativa.

«Ciencia» de Hegel). Ahora bien, esa marcha orilla al máximo el verdadero movimiento del pensamiento, pero es también lo que lo traiciona al máximo, lo que lo desnaturaliza al máximo; ese hipotetismo y ese moralismo conjuntos, ese hipotetismo cientificista y ese moralismo racionalista, hacen irreconocible aquello a lo que se acercan.

Si decimos: el movimiento no va de lo hipotético a lo apodíctico, sino de lo problemático a la pregunta, parece, a primera vista, que la diferencia es muy sutil. Tanto más sutil que, si lo apodíctico es inseparable de un imperativo moral, la pregunta, por su parte, es inseparable de un imperativo, aunque de otra especie. Sin embargo, hay un abismo entre esas fórmulas. En la asimilación del problema a una hipótesis, ya hay una traición del problema o de la Idea, el proceso ilegítimo de su reducción a proposiciones de la conciencia y a representaciones del saber: lo problemático difiere por naturaleza de lo hipotético. Lo *temático* de ningún modo se confunde con lo *tético*. Y lo que está en juego en esa diferencia es toda la distribución, toda la determinación, toda la destinación, todo el ejercicio de las facultades en una doctrina en general. Es también muy diferente hablar de la instancia apodíctica, o de la instancia-pregunta, porque se trata de dos formas de imperativos, en todos los sentidos, incomparables. Las preguntas son imperativos, o más bien, *las preguntas expresan la relación de los problemas con los imperativos de los que proceden*. ¿Es preciso seguir el ejemplo de la policía para mostrar la naturaleza imperativa de las preguntas? «Soy yo el que hace las preguntas», pero en verdad, ya es el yo disuelto de lo preguntado el que habla a través de su verdugo. Los problemas o las Ideas emanan de imperativos de aventura o de acontecimientos que se presentan como preguntas. Por ello, los problemas son inseparables de un poder de decisión, de un *fiat* que hace de nosotros, cuando nos atraviesa, seres semidivinos. El mismo matemático, ¿no pretende pertenecer a la raza de los dioses? En los dos procedimientos fundamentales de la adjunción y de la condensación se ejerce, en el más alto grado, ese poder de decisión, fundado en la naturaleza de los problemas por resolver, ya que es siempre en relación con un cuerpo ideal agregado por el matemático que una ecuación es o no reductible. Potencia infinita de agregar una cantidad arbitraria. Ya no se trata de un juego a la manera de Leibniz, en el

que el imperativo moral de reglas predeterminadas se combina con la condición de un espacio dado que es preciso llenar *ex hipothesi*. Más bien se trata de una jugada de dados, y de todo el cielo como espacio abierto, y de tirar como única regla. Los puntos singulares están sobre el dado; las preguntas son los dados mismos; el imperativo es el tirar. Las Ideas son las combinaciones problemáticas que resultan de las jugadas. Es que el juego de dados de ningún modo se propone abolir el azar (el cielo-azar). Abolir el azar es fragmentarlo según reglas de probabilidad a lo largo de varias jugadas, de tal modo que el problema, en ese caso, ya está desmembrado en hipótesis, hipótesis de ganancia y pérdida; y el imperativo, moralizado, en el principio de una elección de lo mejor que determina la ganancia. La jugada de dados, por el contrario, afirma de una vez el azar; cada jugada afirma todo el azar en cada vez. La repetición de las jugadas ya no está sometida a la persistencia de una misma hipótesis, ni a la identidad de una regla constante. Hacer del azar un objeto de *afirmación* es lo más difícil; pero ese es el sentido del imperativo y de las preguntas que arroja. Las Ideas emanan de él, como las singularidades emanan de ese punto aleatorio que, cada vez, condensa todo el azar en una vez. Se dirá que, al asignar a ese punto el origen imperativo de las Ideas, no hacemos sino invocar lo arbitrario, la simple arbitrariedad de un juego de niño; el niño-dios. Pero sería comprender mal lo que quiere decir «afirmar». Sólo existe la arbitrariedad en el azar en tanto que no se lo afirma, o no se lo afirma con suficiente fuerza, en tanto que está distribuido en un espacio, en un número, y bajo reglas destinadas a conjurarlo. Si se lo afirma lo suficiente, el jugador ya no puede perder, pues toda combinación y cada jugada que la produce son, por naturaleza, adecuadas al lugar y al mando móvil del punto aleatorio. Por consiguiente, ¿qué significa afirmar todo el azar en cada oportunidad de una vez? Esa afirmación se mide al poner en resonancia los contrastes que emanan de una jugada, y forman un problema con esa condición. Entonces, todo el azar está por completo en cada jugada, aunque esta sea parcial: y está allí en una vez, aunque la combinación producida sea objeto de una determinación progresiva. La jugada de dados lleva a cabo el cálculo de los problemas, la determinación de los elementos diferenciales o la distribución de los puntos singulares constitutivos de

una estructura. Así se forma la relación circular de los imperativos con los problemas que se desprenden de ellos. La resonancia constituye la verdad de un problema como tal, donde el imperativo se pone a prueba, aunque el problema mismo nazca del imperativo. El azar afirmado, completamente arbitrario, es abolido en cada oportunidad. El azar afirmado, la divergencia misma, es objeto de afirmación en un problema. Los cuerpos ideales de adjunción que determinan un problema quedarían entregados a lo arbitrario, si el cuerpo básico no resonara incorporando todas las magnitudes expresables por la adjunción. Una obra, en general, siempre es un cuerpo ideal; es, en sí misma, un cuerpo ideal de adjunción. La obra es un problema nacido del imperativo, tanto más perfecta y total en una sola jugada, cuanto el problema está mejor determinado progresivamente como problema. Por lo tanto, el autor de la obra es bien llamado el operador de la Idea. Cuando Raymond Roussel plantea sus «ecuaciones de hechos» como problemas por resolver, hechos o acontecimientos ideales que se ponen a resonar bajo el golpe de un imperativo de lenguaje, hechos que son ellos mismos *fiat*; cuando muchos novelistas modernos se instalan en ese punto aleatorio —esa «tarea ciega», imperativa, cuestionante, a partir de la cual la obra se desarrolla como problema, haciendo resonar series divergentes—, no hacen matemáticas aplicadas, no incurren en ninguna metáfora matemática o física, sino que establecen esa «ciencia», *mathesis* universal inmediata de cada dominio; hacen de la obra un aprender o una experimentación y, al mismo tiempo, algo total en cada vez, donde todo el azar se encuentra afirmado en cada caso, cada vez renovable, sin que, quizá, nunca subsista algo arbitrario.[15]

[15] Citemos, por ejemplo, la novela de Philippe Sollers, *Drame* (Editions du Seuil, 1965). Esa novela tiene por divisa una fórmula de Leibniz: «Suponiendo, por ejemplo, que alguien haga una cantidad de puntos sobre el papel, al azar... digo que es posible encontrar una línea geométrica cuya noción sea constante y uniforme de acuerdo con cierta regla de modo que esa línea pase por todos los puntos...». Todo el comienzo del libro está construido sobre las dos fórmulas: «*Problema*...» y «*Errado*...». Unas series se dibujan en relación con los puntos singulares del cuerpo del narrador, cuerpo ideal, «pensado más que percibido». Sobre «la tarea ciega» como punto original de la obra, cf. las intervenciones de Philippe Sollers y de Jean-Pierre Faye, en «Débat sur le roman» (*Tel Quel*, 17, 1964).

Ese poder decisorio en el seno de los problemas, esa creación, ese arrojo que nos hace de la raza de los dioses, no nos pertenece. Los mismos dioses están sometidos a la Ananké, es decir, al cielo-azar. Los imperativos, o las preguntas, que nos atraviesan no emanan del Yo [Je]; este ni siquiera está allí para escucharlas. Los imperativos son del ser, toda pregunta es ontológica, y distribuye «lo que es» en los problemas. La ontología es la jugada de dados: «caosmos» [chaosmos] de donde surge el cosmos. Si los imperativos del Ser tienen una relación con el Yo, la tienen con un Yo fisurado, cuya fisura desplazan y reconstituyen cada vez según el orden del tiempo. Por consiguiente, los imperativos forman los *cogitanda* del pensamiento puro, las diferenciales del pensamiento; a la vez lo que no puede ser pensado, pero que debe serlo, y no puede sino serlo desde el punto de vista del ejercicio trascendente. Y las preguntas son esos pensamientos puros de los *cogitanda*. Los imperativos en forma de preguntas significan, por consiguiente, mi mayor impotencia, pero también ese punto del que Maurice Blanchot habla sin cesar, ese punto aleatorio, original, ciego, acéfalo, afásico, que designa «la imposibilidad de pensar qué es el pensamiento», y que se desarrolla en la obra como problema, y donde el «no-poder» se transmuta en potencia. Lejos de remitir al Cogito como proposición de la conciencia, los imperativos se dirigen al Yo fisurado como al inconsciente del pensamiento. Pues el Yo tiene derecho a un inconsciente sin el cual no pensaría, y sobre todo no pensaría el puro *cogitandum*. Contrariamente a lo que enuncia la restringida proposición de la conciencia, el pensamiento no piensa sino a partir de un inconsciente, y piensa ese inconsciente en el ejercicio trascendente. Por ello, las Ideas que se desprenden de los imperativos, lejos de ser las propiedades o atributos de una sustancia pensante, no hacen sino entrar y salir por esa fisura del Yo, que siempre hace que otro piense en mí, otro que debe ser él mismo pensado. Lo primero en el pensamiento es el robo. Seguramente la impotencia puede permanecer impotente, pero también sólo ella puede ser elevada a la más alta potencia. Es precisamente lo que Nietzsche entendía por voluntad de poder: esa imperativa transmutación que toma por objeto la impotencia misma (¡sé cobarde, perezoso, obediente, si quieres!, siempre que. . .), esa jugada de dados capaz de afirmar todo el azar, esas preguntas que

nos atraviesan en horas tórridas o glaciales, esos imperativos que nos consagran a los problemas que arrojan. Pues «hay algo irreductible en el fondo del espíritu: un bloque monolítico de Fatum, de decisión ya tomada sobre todos los problemas en su medida y su relación con nosotros; y, al mismo tiempo, un *derecho* que tenemos de acceder a ciertos problemas, como su impronta marcada al rojo vivo sobre nuestros nombres».[16]

¡Pero qué desalentadora parece la respuesta! Preguntábamos cuál es el origen de las Ideas, de dónde proceden los problemas; invocábamos jugadas de dados, imperativos y preguntas azarosas, un principio apodíctico, un punto aleatorio donde todo «se desfunda» en vez de invocar un sólido fundamento. Oponemos ese azar a lo arbitrario en la medida en que es afirmado, imperativamente afirmado, afirmado en ese modo tan particular de la pregunta; pero esa misma afirmación la medimos por la resonancia que se establece entre los elementos problemáticos surgidos de la jugada de dados. ¿En qué círculo giramos para que no podamos hablar de otro modo del origen? Hemos distinguido cuatro instancias: las preguntas imperativas, ontológicas; los problemas dialécticos, o los temas que se desprenden de ellos; los campos simbólicos de resolubilidad en que se expresan «científicamente» esos problemas en función de sus condiciones; las soluciones que reciben en esos campos, y que se encarnan en la actualidad de los casos. Pero desde el origen, ¿qué son esos imperativos de fuego, esas preguntas que son comienzos de mundo? Es que cada cosa comienza en una pregunta, pero no se puede decir que la pregunta misma comience. La pregunta, como el imperativo que expresa, ¿no tendría otro origen que la *repetición*? Corresponde a grandes autores de nuestra época poner en relación lo más profundo de la pregunta con la repetición (Heidegger, Blanchot). No es que sea suficiente repetir una misma pregunta y encontrarla intacta al final, aunque sea *¿Qué es el ser?* Son las malas jugadas de dados las que se inscriben en las mismas hipótesis (que representan las proposiciones de la conciencia o las opiniones de un sentido común) y que se aproximan más o menos al mismo principio apodíctico (que repre-

[16] Nietzsche (*Musarion-Ausgabe*), XVI, pág. 35.

senta la determinación de la ganancia). Son los malos jugadores los que no repiten sino a fuerza de fragmentar el azar en varias jugadas. Por el contrario, la buena jugada de dados afirma todo el azar en una vez; y en eso consiste la esencia de lo que se llama pregunta. Sin embargo, hay muchas jugadas de dados, la jugada de dados se repite. Pero cada una juega el azar por entero en una vez; y en lugar de tener lo diferente, diferentes combinaciones como resultado de lo Mismo, tiene lo mismo o la repetición, como resultado de lo Diferente. Es en ese sentido como la repetición consustancial a la pregunta se halla en la fuente de la «perplicación» de las Ideas. Lo diferencial de la Idea es, en sí mismo, inseparable del proceso de repetición que ya define la jugada de dados. Hay en el cálculo una iteración, hay en los problemas una repetición que reproduce por sí misma la de las preguntas o de los imperativos de los que proceden. Sólo que, tampoco en ese caso, se trata de una repetición ordinaria. Lo ordinario es la prolongación, la continuación, la extensión del tiempo que se prolonga en duración: repetición desnuda (puede ser discontinua, pero sigue siendo fundamentalmente repetición de lo mismo). Ahora bien, *¿quién* se prolonga de ese modo? Una singularidad, hasta la vecindad de otra singularidad. Por el contrario, el retomarse las singularidades las unas en las otras, la condensación de las singularidades las unas en las otras, tanto en un mismo problema o una misma Idea, como de un problema al otro, de una Idea a la otra, define la extraordinaria potencia de la repetición, la repetición vestida, más profunda que la repetición desnuda. La repetición es ese lanzarse de las singularidades siempre en un eco, en una resonancia, que hace de cada una el doble de la otra, de cada constelación, la redistribuición de otra. En el nivel de los problemas, equivale a decir que la repetición vestida es más profunda; y en el nivel de las preguntas, de las que aquellos proceden, que la repetición resulta de lo diferente.

Heidegger muestra claramente cómo la misma repetición de la pregunta se desarrolla en la relación del problema con la repetición: «Entendemos por repetición de un problema fundamental la puesta al día de las posibilidades que recela. El desarrollo de estas tiene por efecto transformar el problema considerado y, por eso mismo, conservarle su contenido auténtico. Conservar un problema significa liberar y

salvaguardar *la fuerza interior que está en la fuente de su esencia y que lo hace posible como problema*. La repetición de las posibilidades de un problema no consiste, por lo tanto, en retomar simplemente lo que, comúnmente, se admite sobre ese problema... Lo posible, así entendido, impediría toda verdadera repetición y, en consecuencia, toda relación con la historia... (Una buena interpretación debe, por el contrario, decidir) si la comprensión de lo posible que domina toda repetición se ha llevado suficientemente lejos y si está a la altura de lo que verdaderamente hay que repetir».[17] ¿En qué consiste ese posible en el seno del problema, quién se opone a las posibilidades o proposiciones de la conciencia, a las opiniones corrientemente admitidas que forman hipótesis? No es otra cosa que la potencialidad de la Idea, su virtualidad determinable. En ese sentido, Heidegger es nietzscheano. ¿Lo que se repite en el eterno retorno no es acaso la voluntad de poder, el mundo de la voluntad de poder, sus imperativos, sus jugadas de dados y los problemas surgidos de arrojar los dados? La repetición en el eterno retorno nunca significa la continuación, la perpetuación, la prolongación, ni siquiera el retorno discontinuo de algo que, por lo menos, sería apto para prolongarse en un ciclo parcial —una identidad, un Yo [Je], un Yo [Moi]— sino, por el contrario, la reanudación de singularidades preindividuales, que supone, en primer lugar, para poder ser captado como repetición, la disolución de todas las identidades previas. Todo origen es una singularidad, toda singularidad es un comienzo sobre la línea horizontal, la línea de puntos ordinarios donde se prolonga, como en otras tantas reproducciones o copias que forman los momentos de una repetición desnuda. Pero es también un recomienzo sobre la línea vertical que condensa las singularidades y donde se teje la otra repetición, la línea de afirmación del azar. Si el «ente» es, ante todo, lugar de diferencia y comienzo, el ser es, él mismo, repetición, recomienzo del ente. La repetición es el «siempre que» de la condición que autentifica los imperativos del ser. Esa es siempre la ambigüedad de la noción de origen, y la razón de nuestra decepción precedente: no se asigna un origen sino en un mundo que recusa tanto el ori-

[17] Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (trad. Waehlens y Biemel, NRF), pág. 261.

ginal como la copia, un origen no asigna un fundamento sino en un mundo ya precipitado en el universal desfundamento.

De esto resulta una última consecuencia relativa al estatuto de la negación. Hay un no-ser y, sin embargo, no hay negativo ni negación. Hay un no-ser que no es de ningún modo el ser de lo negativo, sino el ser de lo problemático. Ese (no)-ser, ese ?-ser tiene por símbolo $\frac{0}{0}$. El cero sólo designa aquí la diferencia y su repetición. En el NO llamado expletivo que los gramáticos tienen tanta dificultad en explicar, se vuelve a encontrar ese (no)-ser que corresponde a la forma de un campo problemático, aunque las modalidades de la proposición tienden a asimilarlo a un no-ser negativo; es siempre en relación con preguntas desarrolladas en problemas que aparece un NO expletivo en la proposición, como testigo de una instancia gramatical extraproposicional. Lo negativo es una ilusión: es sólo la sombra de los problemas. Hemos visto cómo el problema necesariamente estaba recubierto por las proposiciones posibles que corresponden a los casos de solución; por eso, en vez de ser captado como problema, ya no aparece sino como hipótesis, serie de hipótesis. Cada una de esas hipótesis, como proposición de la conciencia, está flanqueada por un doble negativo: si lo Uno es, si lo Uno no es. . . si hace buen tiempo, si no hace buen tiempo. . . Lo negativo es una ilusión porque la forma de la negación surge con las proposiciones que no expresan el problema del que dependen sino desnaturalizándolo, escondiendo su verdadera estructura. Desde el momento en que el problema se traduce en una hipótesis, cada afirmación hipotética tiene su doble en una negación que entonces representa el estado del problema traicionado por su sombra. No hay Idea de lo negativo, del mismo modo que no hay hipótesis en la naturaleza, aunque la naturaleza proceda por problemas. Por ello, importa muy poco que lo negativo sea concebido como limitación lógica u oposición real. Consideremos las grandes nociones negativas, de lo múltiple en relación con lo Uno, del desorden en relación con el orden, de la nada en relación con el ser: es indiferente interpretarlas como el límite de una degradación o como la antítesis de una tesis. A lo sumo, el proceso se halla fundado, a veces en la sustancia

analítica de Dios, a veces en la forma sintética del Yo [Moi]. Pero Dios o el yo [moi], es la misma cosa. En los dos casos se permanece en el elemento hipotético del simple concepto, al que se hace subsumir ora todos los grados infinitos de una representación idéntica, ora la oposición infinita de dos representaciones contrarias. Las críticas de lo negativo, por consiguiente, nunca son decisivas mientras invocan los derechos de un primer concepto (el Uno, el orden, el ser), tampoco en tanto se contentan con traducir la oposición en limitación. La crítica de lo negativo no es eficaz sino cuando denuncia la indiferencia de la oposición y la limitación, denunciando por eso mismo el elemento conceptual hipotético que conserva necesariamente el uno o el otro, y hasta el uno en el otro. En suma, es a partir de la Idea, del elemento ideal, diferencial y problemático, que se debe llevar a cabo la crítica de lo negativo. Es la noción de multiplicidad la que denuncia simultáneamente lo Uno y lo múltiple, la limitación de lo Uno por lo múltiple y la oposición de lo múltiple a lo Uno. Es la variedad la que denuncia, a la vez, el orden y el desorden; es el (no)-ser, el ?-ser, el que denuncia a la vez el ser y el no-ser. Se debe romper por doquier la complicidad de lo negativo y de lo hipotético, en provecho de un lazo más profundo de lo problemático con la diferencia. La Idea, en efecto, está hecha de relaciones recíprocas entre elementos diferenciales, completamente determinados en sus relaciones, que nunca implican ningún término negativo ni relación de negatividad. Qué groseras parecen las oposiciones, los conflictos, las contradicciones en el concepto, pesadas cargas, pesadas medidas aproximativas en relación con los finos mecanismos diferenciales que caracterizan la Idea – la ligera. Debemos reservar el nombre de *positividad* para designar ese estatuto de la Idea múltiple, o esa consistencia de lo problemático. Y cada vez, debemos vigilar la manera en que ese (no)-ser perfectamente positivo se inclina hacia un no-ser negativo, y tiende a confundirse con su sombra, pero encuentra en ello su más profunda desnaturalización, por obra de la ilusión de la conciencia.

Tomemos el ejemplo, hoy tan frecuentemente invocado, de la Idea lingüística. Tal como es definida por la fonología, la Idea lingüística tiene, ciertamente, todos los caracteres de una estructura: la presencia de elementos diferenciales llamados fonemas, tomados de la corriente sonora continua;

la existencia de relaciones diferenciales (rasgos distintivos) que determinan recíproca y completamente esos elementos; el valor de los puntos singulares, asumido por los fonemas en esta determinación (particularidades pertinentes); el carácter de multiplicidad del sistema del lenguaje así constituido, su carácter problemático que representa objetivamente el conjunto de los problemas que el lenguaje se plantea a sí mismo, y que resuelve en la constitución de las significaciones; el carácter inconsciente, no actual, virtual, de los elementos y de las relaciones, y su doble estado de trascendencia e inmanencia respecto de los sonidos articulados actuales; la doble actualización de los elementos diferenciales, la doble encarnación de las relaciones diferenciales, a la vez, en las lenguas diversas y en las diversas partes significativas de una misma lengua (différenciation), encarnando cada lengua ciertas variedades de relación y ciertos puntos singulares; la complementariedad del sentido con la estructura, y de la génesis con la estructura, como génesis pasiva que se revela en esta actualización. Ahora bien, a pesar de todos esos aspectos que definen una multiplicidad plenamente positiva, los lingüistas constantemente hablan en términos negativos, asimilando las relaciones diferenciales entre fonemas a relaciones de oposición. Se dirá, quizá, que hay en ello tan sólo una cuestión de terminología convencional, y que «oposición» está puesto por «correlación». Es verdad, en efecto, que la noción de oposición en los fonólogos aparece singularmente pluralizada, relativizada, ya que cada fonema mantiene oposiciones distintas con otros fonemas, desde puntos de vista diferentes. Por ejemplo, en la clasificación de Trubetzkoy, la oposición se ha desmembrado de tal modo, distribuida en variedades coexistentes de relaciones, que ya no existe como oposición, sino más bien como mecanismo diferencial complejo o perplejo. Un hegeliano no hallaría allí su asunto, es decir, la uniformidad de la gran contradicción. Sin embargo, llegamos a un punto esencial: allí, como en otra parte, en la fonología como en otros dominios y en otras Ideas, se trata de saber si uno se puede contentar con pluralizar la oposición, o sobredeterminar la contradicción, distribuirlas en figuras diversas que conservan todavía, y a pesar de todo, la forma de lo negativo. Nos parece que el pluralismo es un pensamiento más peligroso y más arrebatador: no se desmigaja sin derribar. El descu-

brimiento de una pluralidad de oposiciones coexistentes, en todo dominio, es inseparable de un descubrimiento más profundo, el de la diferencia, que denuncia lo negativo y la oposición misma como apariencias en relación con el campo problemático de una multiplicidad positiva.[18] No se pluraliza la oposición sin abandonar su dominio, y entrar en las cavernas de la diferencia que hacen resonar su positividad pura, y que rechazan la oposición como un hueco de sombra solamente visto desde afuera.

Por consiguiente, volvamos a la Idea lingüística: ¿por qué Saussure, en el preciso momento en que descubre que «en la lengua sólo hay diferencias», agrega que esas diferencias «no tienen términos positivos», son «eternamente negativas»? ¿Por qué Trubetzkoy sostiene como un principio sagrado que «la idea de diferencia», constitutiva del lenguaje, «supone la idea de oposición»? Todo muestra lo contrario. ¿No es una manera de reintroducir el punto de vista de la conciencia y de la representación actuales en lo que debería ser la exploración trascendente de la Idea del inconsciente lingüístico, es decir, el más alto ejercicio del habla en relación con el punto cero del lenguaje? Cuando interpretamos las diferencias como negativas y bajo la categoría de la oposición, ¿no estamos ya del lado del que escucha, y hasta del que ha entendido mal, del que vacila entre varias versiones actuales posibles e intenta «reconocerse» en ellas estableciendo oposiciones; es decir, no nos encontramos del lado menor del lenguaje, y no del lado del que habla y asigna el

[18] Nadie ha ido más lejos que Gabriel Tarde en una clasificación de las oposiciones múltiples, válidas para todo dominio: *formalmente*, oposiciones estáticas (simetrías) o dinámicas; oposiciones dinámicas sucesivas (ritmos) o simultáneas; oposiciones simultáneas lineales (polaridades) o irradiantes. *Materialmente*, oposiciones cualitativas de serie, o cuantitativas; cuantitativas de grado, o de fuerza. Cf. *L'opposition universelle* (Alcan, 1897).

Tarde nos parece el único que supo extraer una consecuencia de tal clasificación: la oposición, lejos de ser autónoma, lejos de ser un máximo de diferencia, es una repetición mínima en relación con la diferencia misma. De allí la posición de la diferencia como realidad de un campo múltiple virtual, y la determinación de microproceso en todo dominio, no siendo las oposiciones sino resultados sumarios o procesos simplificados y agrandados. Sobre la aplicación de ese punto de vista al lenguaje, y el principio de una micro-lingüística, cf. *Les lois sociales* (Alcan, 1898), págs. 150 y sigs. Parece que Georges Gurvitch tiene, en muchos sentidos, una inspiración próxima a la de Tarde, en *Dialectique et sociologie* (Flammarion, 1962).

sentido? ¿No hemos traicionado ya la naturaleza del juego del lenguaje, es decir, el sentido de esa combinatoria, de esos imperativos o de esas jugadas de dados lingüísticos que, como los gritos de Artaud, no pueden ser aprehendidos sino por el que habla en el ejercicio trascendente? En suma, la traducción de la diferencia en oposición de ningún modo nos parece que concierna a una simple cuestión de terminología o de convención, sino más bien a la esencia del lenguaje y de la Idea lingüística. Cuando se lee la diferencia como una oposición, ya se la ha privado de su espesor propio donde afirma su positividad. La fonología moderna carece de una dimensión que le impediría jugar con sombras en un solo plano. En cierta manera, es lo que el lingüista Gustave Guillaume no ha dejado de decir en toda su obra, cuya importancia recién hoy comienza a percibirse. Pues la oposición de ningún modo nos informa sobre la naturaleza de aquello a lo que supuestamente se opone. La selección de los fonemas, al tener en tal o cual lengua un valor pertinente, es inseparable de los morfemas como elementos de construcciones gramaticales. Ahora bien, los morfemas, que hacen intervenir por su cuenta al conjunto virtual de la lengua, son objeto de una determinación progresiva que procede por «umbrales diferenciales», que implica un tiempo puramente lógico, capaz de medir la génesis o la actualización. La determinación recíproca formal de los fonemas remite a esa determinación progresiva que expresa la acción del sistema virtual sobre la materia fónica; y es sólo cuando se consideran los fonemas abstractamente, es decir, cuando se ha reducido lo virtual a un simple posible, que sus relaciones tienen la forma negativa de una oposición vacía, en vez de llenar posiciones diferenciales, alrededor de un umbral. La sustitución de un principio de posición distintiva por el de *posición diferencial* es el aporte fundamental de la obra de Guillaume.[19] Esa sustitución se hace en la medida en

[19] Gustave Guillaume, particularmente *Conférences de l'Institut de Linguistique de l'Institut de Paris*, 1939. Se puede encontrar una exposición y una interpretación de la obra de Guillaume en el hermoso libro de Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole* (Aubier, 1962). Así como sobre el NO expletivo y sobre la negación cf. Ortigues, págs. 102-9; y, citados por Ortigues, Jacques Damourette y Edouard Pichon, *Essai de grammaire de la langue française* (ed. d'Artrey, 1911-1952), t. VI, capítulos 4 y 5. Es a Damourette y Pichon que se debe la distinción entre «discordancial» y «prescriptivo».

que la morfología no es una simple prolongación de la fonología, sino que introduce valores propiamente problemáticos que determinan la selección significativa de los fonemas. Para nosotros, es desde ese punto de vista lingüístico que el no-ser encuentra la confirmación de su disociación necesaria: por una parte, en un NO que se ha podido llamar «discordancial», dispar o diferencial; y no negativo; NO problemático, que debe escribirse (no)-ser o ?-ser; por otra parte en un NO [PAS] denominado «prescriptivo»* que debe escribirse *no*-ser, pero que sólo marca en la proposición generada el resultado del proceso precedente. En verdad, el NO expletivo no es un caso particular de negación, poco explicable; por el contrario, el NO expletivo es el sentido original, de tal modo que la negación NO [PAS] deriva de él, pero deriva como una consecuencia necesaria y como una ilusión inevitable, a la vez. «Ne. . . pas» se divide en NO [NE] problemático y NO [PAS] negativo, como en dos instancias que difieren por naturaleza y en que la segunda sólo atrae a la primera traicionándola.

La génesis de lo negativo es la siguiente: las afirmaciones del ser son elementos genéticos, en forma de preguntas imperativas; se desarrollan en la positividad de los problemas; las proposiciones de la conciencia son como afirmaciones generadas que designan los casos de solución. Pero, precisamente, cada proposición tiene un doble negativo que expresa la sombra del problema en el dominio de las soluciones, es decir, la manera en que el problema subsiste a través de la imagen deformada que da de ella la representación. La fórmula «no es el caso» significa que una hipótesis pasa a lo negativo en tanto no representa las condiciones actualmente cubiertas de problema, a las que corresponde, por el contrario, otra proposición. Por consiguiente, lo negativo es la sombra giratoria de lo problemático sobre el conjunto de proposiciones que este subsume como caso. Por regla general, la crítica de lo negativo sigue siendo ineficaz en tanto se

* Deleuze emplea PAS para designar el No que expresa una negación, una privación. La prescripción a la que se refiere es la legal. «Prescriptivo» debe entenderse en este caso con su connotación judicial. Hay que tener en cuenta que la negación en francés se construye a partir de dos partículas: *Ne* y *Pas*. El *ne* no puede ser reemplazado, mientras que el *pas* es a veces sustituido por un adverbio que contiene la ide de negación (*rien*, etc.). (*N. de los T.*)

da a sí misma la forma de afirmación completamente hecha en la proposición. La crítica de lo negativo sólo es radical y bien fundada cuando opera una génesis de la afirmación, y *simultáneamente* la génesis de la apariencia de negación. Pues se trata de saber cómo la misma afirmación puede ser múltiple, o cómo la diferencia como tal puede ser objeto de afirmación pura. Eso sólo es posible en la medida en que la afirmación, como modo de la proposición, se produce a partir de elementos genéticos extra-proposicionales (las preguntas imperativas o afirmaciones ontológicas originales), y después «llevada a buen puerto» a través de los problemas, es determinada por ellos (Ideas problemáticas o multiplicidades, positividades ideales). Es con esas condiciones que se debe decir, en efecto, que lo negativo en la proposición está junto a la afirmación, pero sólo como la sombra del problema al que, se supone, responde la proposición, es decir, como la sombra de la instancia genética que produce la afirmación misma.

Las Ideas contienen todas las variedades de relaciones diferenciales y todas las distribuciones de puntos singulares, que coexisten en órdenes diversos, «perplicadas» las unas en las otras. Cuando el contenido virtual de la Idea se actualiza, las variedades de relaciones se encarnan en especies distintas y, correlativamente, los puntos singulares que corresponden a los valores de una variedad se encarnan en partes distintas, características de tal o cual especie. Por ejemplo, la Idea de color es como la luz blanca que perplica en sí los elementos y relaciones genéticas de todos los colores, pero que se actualiza en los diversos colores y sus espacios respectivos; o la Idea de sonido, como el ruido blanco. Hay del mismo modo una sociedad blanca, un lenguaje blanco (el que contiene en su virtualidad todos los fonemas y relaciones destinados a actualizarse en lenguas diversas y en las partes notables de una misma lengua). Con la actualización, un nuevo tipo de distinción, específica y partitiva, toma, por consiguiente, el lugar de las distinciones ideales fluyentes. Llamamos diferenciación [différen*t*iation] a la determinación del contenido virtual de la Idea; hemos llamado diferenciación [différenciation] a la actualización de esa virtualidad en especies y partes distinguidas. Siempre es en relación con un problema diferenciado [différen*t*ié], en condiciones de problemas diferenciados [différen*t*iées], que

se opera una diferenciación [différenciation] en especies y partes, como correspondiendo a los casos de solución del problema. Siempre es un campo problemático el que condiciona una diferenciación [différenciation] en el interior del medio donde se encarna. Entonces, todo lo que queremos decir es que lo negativo no aparece ni en el proceso de diferenciación [différen*t*iation], ni en el proceso de diferenciación [différenciation]. La Idea ignora la negación. El primer proceso se confunde con la descripción de una positividad pura, de acuerdo con el modo del problema en que se asignan relaciones y puntos, lugares y funciones, posiciones y umbrales diferenciales, que excluyen toda determinación negativa y encuentran su origen en elementos de afirmación genéticos o productores. El otro proceso se confunde con la producción de afirmaciones generadas finitas, que se refieren a los términos actuales que ocupan esos lugares y posiciones, a las relaciones reales que encarnan aquellas otras relaciones y sus funciones. Las formas de lo negativo aparecen en los términos actuales y en las relaciones reales, pero sólo en tanto se las separa de la virtualidad que actualizan y del movimiento de su actualización. Entonces, y sólo entonces, las afirmaciones finitas parecen en sí mismas limitadas, opuestas las unas a las otras, sufriendo una carencia o una privación por sí mismas. En suma, lo negativo siempre es derivado y representado, nunca es original ni presente; el proceso de la diferencia y de la diferenciación [différenciation] siempre es anterior al de lo negativo y de la oposición. Los comentadores de Marx, que insisten sobre la diferencia fundamental entre Marx y Hegel, recuerdan con razón que la categoría de diferenciación [différenciation] en el seno de una multiplicidad social (división del trabajo) sustituye, en *El capital*, a los conceptos hegelianos de oposición, de contradicción y alienación, que sólo constituyen un movimiento de la apariencia y no valen sino por los efectos abstractos, separados del principio y del verdadero movimiento de su producción.[20] Evidentemente, la filosofía de la

[20] Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Macherey, Etienne Balibar, Roger Establet, *Lire le Capital*. (Sobre la naturaleza y el papel de los conceptos de oposición, de contradicción y de alienación, cf. Rancière, t. I, págs. 141 y sigs., Macherey, t. I, págs. 233 y sigs., Balibar, t. II, págs. 298 y sigs.) Sobre el esquema «problema-diferenciación», como categoría de la historia, consultar a Arnold Toynbee, autor al que, por cierto, no se puede

diferencia debe temer aquí el convertirse en el discurso de un alma bella: diferencias, tan sólo diferencias, en una coexistencia apacible, en la Idea, de lugares y funciones sociales. . . Pero el nombre de Marx basta para preservarla de ese peligro.

Los problemas de una sociedad, tal como son determinados en la infraestructura bajo la forma del trabajo llamado «abstracto», reciben una solución por el proceso de actualización o de diferenciación (división del trabajo concreto). Pero al mismo tiempo que la sombra del problema persiste sobre el conjunto de casos diferenciados que forman la solución, estos devuelven una imagen falsificada del problema mismo. Ni siquiera se puede decir que la falsificación viene después; acompaña, dobla la actualización. El problema siempre se refleja en *falsos problemas*, al mismo tiempo que se resuelve; de modo que la solución se halla generalmente pervertida por una inseparable falsedad. Por ejemplo, el fetichismo, según Marx es «un absurdo», una ilusión de la conciencia social, siempre que se entienda por ello, no una ilusión subjetiva que nacería de la conciencia, sino una ilusión objetiva, una ilusión trascendental, nacida de las condiciones de la conciencia social en el curso de la actualización. Hay hombres cuya entera existencia social diferenciada está ligada a falsos problemas de los que viven; y otros, cuya entera existencia social se desenvuelve en esos falsos problemas que los hacen sufrir y cuyas engañosas posiciones ocupan. En el cuerpo objetivo del falso problema aparecen todas las figuras del no-sentido, es decir, las falsificaciones de la afirmación, las malformaciones de los elementos y de las relaciones, las confusiones de lo notable con lo ordinario. Por ello, la historia no es menos el lugar del no-sentido y la necedad que el proceso del sentido. Los problemas escapan por naturaleza a la conciencia, es propio de la conciencia ser una falsa conciencia. El fetiche es el objeto natural de

---

tildar de marxista: «Una sociedad, podemos decir, afronta en el curso de su existencia una sucesión de problemas que cada miembro debe resolver por sí mismo lo mejor que pueda. El enunciado de cada uno de esos problemas toma la forma de un desafío que es preciso sufrir como una prueba. A través de esa serie de pruebas, los miembros de la sociedad se diferencian progresivamente los unos de los otros» (*L'Histoire, un essai d'interprétation*, trad. Julia, NRF), pág. 10.

la conciencia social como sentido común o reconocimiento del valor. Los problemas sociales sólo pueden ser captados en una «rectificación», cuando la facultad de sociabilidad se eleva a su ejercicio trascendente y quiebra la unidad del sentido común fetichista. El objeto trascendente de la facultad de sociabilidad es la revolución. Es en ese sentido que la revolución es la potencia social de la diferencia, la paradoja de una sociedad, la cólera propia de la Idea social. La revolución no pasa en lo más mínimo por lo negativo. No podíamos fijar la primera determinación de lo negativo, *sombra del problema como tal*, sin habernos precipitado ya en una segunda determinación: lo negativo es el *cuerpo objetivo del falso problema*, el fetiche en persona. Sombra del problema, lo negativo es también el falso problema por excelencia. La lucha práctica no pasa por lo negativo, sino por la diferencia y su poder de afirmar; y la guerra de los justos es la conquista del más alto poder, el de decidir los problemas restituyéndolos a su verdad, evaluando esa verdad más allá de las representaciones de la conciencia y las formas de lo negativo, accediendo finalmente a los imperativos de los que dependen.

No hemos cesado de invocar lo virtual. ¿No es recaer en la vaguedad de una noción más próxima de lo indeterminado que de las determinaciones de la diferencia? Es, sin embargo, lo que queríamos evitar, hablando precisamente de lo virtual. Hemos opuesto lo virtual a lo real; ahora es preciso corregir esa terminología, que todavía no podía ser exacta. Lo virtual no se opone a lo real, sino tan sólo a lo actual. *Lo virtual posee una realidad plena, en tanto es virtual.* De lo virtual es preciso decir exactamente lo que Proust decía de los estados de resonancia: «Reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos»; y simbólicos, sin ser ficticios. Lo virtual hasta debe ser definido como una estricta parte del objeto real, como si el objeto tuviera una de sus partes en lo virtual, y se sumergiera allí como en una dimensión objetiva. En la exposición del cálculo diferencial, frecuentemente se asimila la diferencial a «una porción de la diferencia». O bien, según el método de Lagrange, uno se pregunta cuál es la parte del objeto matemático que debe ser considerada como derivada y que presenta las relaciones en cuestión. La realidad de lo virtual consiste en los elementos y relaciones

diferenciales, y en los puntos singulares que le corresponden. La estructura es la realidad de lo virtual. Debemos evitar, a la vez, dar una actualidad que no tienen a los elementos y a las relaciones que forman una estructura, y retirarles la realidad que tienen. Hemos visto que un doble proceso de determinación recíproca y de determinación completa definía esa realidad: lejos de ser indeterminado, lo virtual está completamente determinado. Cuando la obra de arte invoca una virtualidad en la que se sumerge, no invoca ninguna determinación confusa, sino la estructura completamente determinada que forman sus elementos diferenciales genéticos, elementos «virtualizados», «embrionizados». Los elementos, las variedades de relaciones, los puntos singulares, coexisten en la obra o en el objeto, en la parte virtual de la obra o del objeto, sin que se pueda asignar un punto de vista privilegiado sobre los otros, un centro que sería unificador de los otros centros. Pero ¿cómo se puede hablar a la vez de determinación completa, y sólo de una parte del objeto? La determinación debe ser una determinación completa del objeto, y sin embargo, no formar sino una parte de él. Es que, siguiendo las indicaciones de Descartes en las *Respuestas a Arnauld*, se debe distinguir con cuidado el objeto como completo y el objeto como entero. Lo completo es sólo la parte ideal del objeto, que participa con otras partes de objetos en la Idea (otras relaciones, otros puntos singulares), pero que no constituye nunca una integridad como tal. Lo que falta a la determinación completa es el conjunto de determinaciones propias de la existencia actual. Un objeto puede ser *ens*, o más bien *(non)-ens omni modo determinatum*, sin estar enteramente determinado, o existir realmente.

Por lo tanto, hay otra parte del objeto que se halla determinada por la actualización. El matemático pregunta cuál es esa otra parte representada por la función denominada primitiva; la integración, en ese sentido, no es, de ningún modo la inversa de la diferenciación [différen*t*iation], más bien constituye un proceso original de diferenciación [différenciation]. Mientras que la diferenciación [différen*t*iation] determina el contenido virtual de la Idea como problema, la diferenciación [différen*c*iation] expresa la actualización de lo virtual y la constitución de soluciones (por integraciones locales). La diferenciación [différenciation] es como la se-

gunda parte de la diferencia, y es preciso formar la noción compleja de diferen$\frac{t}{c}$iación para designar la integridad o la integralidad del objeto, la *t* y la *c* son aquí el rasgo distintivo o la relación fonológica de la diferencia en persona. Todo objeto es doble, sin que sus dos mitades se parezcan: una es la imagen virtual; la otra, la imagen actual. Mitades desiguales dispares. La diferenciación [différentiation] misma ya tiene, por su cuenta, dos aspectos que se corresponden con las variedades de relaciones y con los puntos singulares que dependen de los valores de cada variedad. Pero, a su vez, la diferenciación [différenciation] tiene dos aspectos, uno concerniente a las cualidades o especies diversas que actualizan las variedades, otro concerniente al número o las partes distintas que actualizan los puntos singulares. Por ejemplo, los genes como sistema de relaciones diferenciales se encarnan, a la vez, en una especie y en las partes orgánicas que la componen. No hay cualidad, en general, que no remita a un espacio definido por las singularidades correspondientes a las relaciones diferenciales encarnadas en esa cualidad. Los trabajos de Lavelle y de Nogué, por ejemplo, han mostrado con claridad la existencia de espacios propios de las cualidades, y el modo como esos espacios se construyen en la proximidad de las singularidades: de modo que una cualidad siempre se halla subtendida por una diferencial espacial (diáfora). Más aun, la reflexión de los pintores nos enseña todo sobre el espacio de cada color, y sobre el empalme de esos espacios en una obra. Algunas especies no están diferenciadas sino en tanto cada una tiene partes en sí mismas diferenciadas. La diferenciación siempre es simultáneamente diferenciación de especies y de partes, de cualidades y extensiones: cualificación o especificación, pero también partición u organización. ¿Cómo, a partir de ahí, se encadenan esos dos aspectos de la diferenciación [différenciation] con los dos aspectos precedentes de la diferenciación [différentiation]? ¿Como encajan las dos mitades disímiles del objeto? Las cualidades y especies encarnan las variedades de relación de un modo actual; las partes orgánicas encarnan las singularidades correspondientes. Pero la precisión del engaste aparece mejor desde dos puntos de vista complementarios.

Por una parte, la determinación completa opera la diferenciación [différen*t*iation] de las singularidades; pero se refiere solamente a su existencia y distribución. La naturaleza de los puntos singulares no se especifica sino por la forma de las curvas integrales con respecto a su proximidad, es decir, en función de especies y espacios actuales o diferenciados [différenciés]. Por otra parte, los aspectos esenciales de la razón suficiente, determinabilidad, determinación recíproca, determinación completa, encuentran su unidad sistemática en la determinación progresiva. En efecto, la reciprocidad de la determinación no significa una regresión, ni un paso en falso, sino una verdadera progresión donde los términos recíprocos deben ser ganados poco a poco, y las relaciones mismas deben relacionarse entre ellas. La completitud de la determinación implica también la progresividad de los cuerpos de adjunción. Al ir de A a B, después al volver de B a A, no volvemos a encontrar un punto de partida como en una repetición desnuda; la repetición es más bien entre A y B, B y A, es el recorrido o la descripción progresiva del conjunto de un campo problemático. Ocurre como en el poema de Vitrac donde las diferentes actividades que forman cada una un poema (el Escribir, Soñar, Olvidar, Buscar su contrario, Humorizar, en fin, el *Reencontrar analizándolo*) determinan progresivamente el conjunto del poema como Problema o Multiplicidad. Es en ese sentido que toda estructura, en virtud de esa progresividad, posee un tiempo puramente lógico, ideal o dialéctico. Pero ese mismo tiempo virtual determina un tiempo de diferenciación [différenciation] o más bien de ritmos, de tiempos diversos de actualización que corresponden a las relaciones y a las singularidades de la estructura, y que miden por su cuenta el pasaje de lo virtual a lo actual. En ese sentido, son sinónimos cuatro términos: actualizar, diferenciar, integrar, resolver. La naturaleza de lo virtual es tal que actualizarse es diferenciarse para él. Cada diferenciación [différenciation] es una integración local, una solución local, que se compone con otras en el conjunto de la solución o en la integración global. Es así como, en lo viviente, el proceso de actualización se presenta a la vez como diferenciación local de las partes, formación global de un medio interior, solución de un problema planteado en el campo de constitu-

ción de un organismo.[21] El organismo no sería nada si no fuera la solución de un problema, y lo mismo vale para cada uno de sus órganos diferenciados, así el ojo resuelve un «problema» de luz; pero nada en él, ningún órgano, se diferenciaría sin el medio interior dotado de una eficacia general o de un poder integrante de regulación. (También allí las formas negativas de la oposición y de la contradicción en la vida, del obstáculo y la necesidad, son secundarias o derivadas en relación con los imperativos de un organismo por construir, como de un problema por resolver.)

El único peligro, en todo esto, es confundir lo virtual con lo posible. Pues lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, por consiguiente, una «realización». Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización. Se cometería un error si se ve en esto tan sólo una disputa verbal: se trata de la existencia misma. Cada vez que planteamos el problema en términos de posible o real, estamos forzados a concebir la existencia como un brusco surgimiento, acto puro, salto que siempre se opera a nuestra espalda, sometido a la ley de todo o nada. ¿Qué diferencia puede haber entre lo existente y lo no existente, si lo no existente es ya posible, recogido en el concepto, y tiene todos los caracteres que el concepto le confiere como posibilidad? La existencia es la *misma* que el concepto, pero fuera del concepto. Por lo tanto se plantea la existencia en el espacio y en el tiempo, pero como medios indiferentes, sin que la misma producción de la existencia se realice a sí misma en un espacio y un tiempo característicos. La diferencia ya no puede ser sino lo negativo determinado por el concepto: por ejemplo, la limitación de los posibles entre ellos para realizarse, o la oposición de lo posible con la realidad de lo real. Lo virtual, por el contra-

[21] Sobre la correlación del medio interior y la diferenciación, cf. François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1954), págs. 112 y sigs. H. F. Osborn es uno de aquellos que más profundamente han insistido sobre la vida como posición y solución de «problemas», problemas mecánicos, dinámicos o propiamente biológicos: cf. *L'origine et l'évolution de la vie* (trad. Sartiaux, Masson, ed., 1917). Los diferentes tipos de ojos, por ejemplo, no pueden ser estudiados sino en función de un problema físico-biológico general y de las variaciones de sus condiciones en distintos tipos de animales. La regla de las soluciones consiste en que cada una comporta, por lo menos, una ventaja y un inconveniente.

rio, es el carácter de la Idea; es a partir de esa realidad que se produce la existencia, y se produce conforme con un tiempo y con un espacio inmanentes a la Idea.

En segundo lugar, lo posible y lo virtual también se distinguen porque uno remite a la forma de identidad en el concepto, mientras que el otro designa una multiplicidad pura en la Idea, que excluye radicalmente lo idéntico como condición previa. En fin, en la medida en que lo posible se propone a la «realización», es él mismo concebido como la imagen de lo real; y lo real, como la semejanza de lo posible. Por ello, se entiende tan mal qué es lo que la existencia agrega al concepto al duplicar lo semejante por lo semejante. Esa es la tara de lo posible, tara que lo denuncia como producto posterior, él mismo fabricado retroactivamente a imagen de lo que se le parece. Por el contrario, la actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación [différenciation]. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan; las cualidades y las especies no se parecen a las relaciones diferenciales que encarnan; tampoco las partes se asemejan a las singularidades que encarnan. En ese sentido, la actualización, la diferenciación, siempre son una verdadera creación que no se hace por limitación de una posibilidad preexistente. Es contradictorio hablar de «potencial», como lo hacen ciertos biólogos, y definir la diferenciación por la simple limitación de un poder global, como si ese potencial se confundiera con una posibilidad lógica. Para algo potencial o virtual, actualizarse siempre es crear las líneas divergentes que se corresponden sin semejanza con la multiplicidad virtual. A lo virtual le corresponde la realidad de una tarea por cumplir o de un problema por resolver; el problema es el que orienta, condiciona, genera las soluciones; pero estas no se asemejan a las condiciones del problema. Por ello Bergson tenía razón cuando decía que, desde el punto de vista de la diferenciación [différenciation], hasta las semejanzas que surgen de líneas de evolución divergentes (por ejemplo, el ojo como órgano «análogo») deben ser relacionadas, en primer lugar, con la heterogeneidad en el mecanismo de producción. Y, en un mismo movimiento, se debe invertir la subordinación de la diferencia a la identidad, y la subordinación de la diferen-

cia a la similitud. ¿Pero en qué consiste esa correspondencia sin semejanza o diferenciación [différenciation] creadora? El esquema bergsoniano que une *La evolución creadora* a *Materia y memoria* comienza por la exposición de una gigantesca memoria, multiplicidad formada por la coexistencia virtual de todas las secciones del «cono», siendo cada sección como la repetición de todas las otras, y distinguiéndose tan sólo por el orden de las relaciones y la distribución de los puntos singulares. Luego la actualización de ese virtual mnemónico aparece como la creación de líneas divergentes, cada una de las cuales corresponde a una sección virtual y representa una manera de resolver un problema, pero encarnando en especies y partes diferenciadas el orden de las relaciones y la distribución de singularidades propias de la sección considerada.[22] La diferencia y la repetición en lo virtual fundan el movimiento de la actualización, de la diferenciación como creación, sustituyendo así a la identidad y a la semejanza de lo posible, que sólo inspiran un seudomovimiento, el falso movimiento de la realización como limitación abstracta.

Toda vacilación entre lo virtual y lo posible, entre el orden de la Idea y el orden del concepto, es ruinosa porque anula la realidad de lo virtual. En la filosofía de Leibniz se encuentran los rastros de tal oscilación. Pues, cada vez que Leibniz habla de las Ideas, las presenta como multiplicidades virtuales, hechas de relaciones diferenciales y de puntos singulares, que el pensamiento aprehende en un estado vecino al sueño, al aturdimiento, al desvanecimiento, a la muerte, a la amnesia, al murmullo o la embriaguez. . .[23] Pero he aquí que aquello en lo que las Ideas se actualizan es concebido más bien como algo posible, algo posible realizado. Esa vacilación entre lo posible y lo virtual

[22] Bergson es el autor que lleva más lejos la crítica de lo posible, pero que también invoca más constantemente la noción de lo virtual. Desde *Données immédiates*, la duración es definida como una multiplicidad no actual (Editions du Centenaire, pág. 57). En *Matière et mémoire*, el cono de los recuerdos puros, con sus secciones y sus «puntos brillantes» sobre cada sección (pág. 310) es completamente real, pero sólo virtual, y en *L'évolution créatrice*, la diferenciación, la creación de líneas divergentes es concebida como una actualización, pareciendo corresponder cada línea de actualización a una sección del cono (cf. pág. 637).

[23] Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Libro II, cap. I.

explica que nadie haya ido más lejos que Leibniz en la exploración de la razón suficiente, y que, sin embargo, nadie haya sostenido con más fuerza la ilusión de una subordinación de esa razón suficiente a lo idéntico. Nadie se acercó más al movimiento de la vice-dicción en la Idea, pero tampoco nadie sostuvo mejor el pretendido derecho de la representación, a riesgo de hacerla infinita. Nadie supo zambullir mejor el pensamiento en el elemento de la diferencia, dotarlo de un inconsciente diferencial, rodearlo de pequeños resplandores y singularidades; pero todo eso, para salvar y recomponer la homogeneidad de una luz natural a la manera de Descartes. En efecto, es en Descartes donde aparece el más alto principio de la representación como buen sentido o sentido común. Podemos llamar a ese principio, principio de lo «claro y distinto», o de la proporcionalidad de lo claro y distinto: una idea es tanto más distinta cuanto más clara es; lo claro-distinto constituye esa luz que hace posible el pensamiento en el ejercicio común de todas las facultades. Ahora bien, frente a ese principio, ninguna exageración sería suficiente para subrayar la importancia de una observación que Leibniz formula constantemente en su lógica de las ideas: una idea clara es, en sí misma, confusa; es confusa *en tanto es clara*. Sin duda, esta observación puede acomodarse a la lógica cartesiana, y significar tan sólo que una idea clara es confusa porque todavía no es lo bastante clara en todas sus partes. Y, finalmente, ¿no es así como Leibniz tiende a interpretarla? Pero ¿no es también susceptible de otra interpretación más radical: habría una diferencia de naturaleza, no ya de grado, entre lo claro y lo distinto, de modo que lo claro sería en sí mismo confuso, y recíprocamente lo distinto, en sí mismo oscuro? ¿En qué consiste eso distinto-oscuro que se corresponde con lo claro-confuso? Volvamos a los textos célebres de Leibniz sobre el murmullo del mar: también allí hay dos interpretaciones posibles. O bien decimos que la apercepción del ruido de conjunto es clara, pero confusa (no distinta), porque las pequeñas percepciones que la componen no son en sí mismas claras, sino oscuras. O bien, decimos que las pequeñas percepciones son en sí mismas distintas y oscuras (no claras): distintas porque se captan relaciones diferenciales y singularidades, oscuras porque todavía no resultan «distinguidas», porque todavía no se han diferenciado, y esas singularidades, condensándose,

determinan un umbral de conciencia en relación con nuestro cuerpo, como un umbral de diferenciación, a partir del cual se actualizan las pequeñas percepciones. Pero se actualizan en una apercepción que, a su vez, sólo es clara y confusa; clara, porque resulta distinguida o diferenciada; y confusa, porque es clara. Entonces el problema ya no se plantea en términos de partes-todo (desde el punto de vista de una posibilidad lógica), sino en términos de lo virtual-actual (actualización de relaciones diferenciales, encarnación de puntos singulares). He aquí que el valor de la representación en el sentido común se rompe en dos valores irreductibles en el para-sentido: algo distinto que no puede ser sino oscuro, tanto más oscuro cuanto que es distinto; y algo claro-confuso, que no puede ser sino confuso. Corresponde a la Idea ser distinta y oscura. Es decir, precisamente, que la *Idea es real sin ser actual, diferenciada [différentiée] sin ser diferenciada [différenciée], completa sin ser entera.* Lo distinto-oscuro es la embriaguez, el aturdimiento propiamente filosófico, o la Idea dionisíaca. Por consiguiente, es por poco que Leibniz, al borde del mar, o cerca del molino de agua, faltó a la cita con Dionisos. Y quizás es preciso un Apolo, el pensador claro-confuso, para pensar las Ideas de Dionisos. Pero los dos nunca se reúnen para reconstituir una luz natural. Más bien componen dos lenguas cifradas en el lenguaje filosófico, y para el ejercicio divergente de las facultades: lo dispar del estilo.

¿Cómo se produce la actualización en las cosas mismas? ¿Por qué la diferenciación [différenciation] es correlativamente cualificación y composición, especificación y organización? ¿Por qué se diferencia en esas dos vías complementarias? Más profundas que las cualidades y las extensiones actuales, que las especies y las partes actuales, son los dinamismos espacio-temporales. Son ellos los actualizantes, diferenciantes. Es preciso hacer el relevamiento en todo dominio, aunque estén ordinariamente recubiertos por las extensiones y cualidades constituidas. Los embriólogos muestran claramente que la división de un huevo en partes es secundaria en relación con movimientos morfogenéticos de muy otra significación, aumento de superficies libres, estiramiento de las capas celulares, invaginación por plegamiento, desplazamientos regionales de los grupos. Aparece

toda una cinemática del huevo, que implica una dinámica. Esta dinámica también expresa algo ideal. El transporte es dionisíaco y divino, es delirio antes de ser transferencia local. Por consiguiente, los tipos de huevos se distinguen por orientaciones, ejes de desarrollo, velocidades y ritmos diferenciales, como primeros factores de la actualización de una estructura, que crean un espacio y un tiempo propios de lo que se actualiza. Baër concluía de esto, por una parte, que la diferenciación va de lo más general a lo menos general, ya que los caracteres estructurales dinámicos de los grandes tipos o empalmes aparecen antes que los caracteres simplemente formales de la especie, del género, o hasta de la clase; por otra parte, concluía que las fallas entre esos tipos, o la irreductibilidad de los dinamismos, venían a limitar singularmente las posibilidades de la evolución e imponían distinciones actuales entre Ideas. Sin embargo, esos dos puntos suscitan grandes problemas. Pues, ante todo, las más altas generalidades de Baër sólo son generalidades para un observador adulto que las contempla desde afuera. En sí mismas, son vividas por el individuo-embrión en su campo de individuación. Aun más, como lo señalaba Vialleton, discípulo de Baër, sólo pueden ser vividas y no pueden ser vividas sino por el individuo-embrión: hay «cosas» que sólo el embrión puede hacer, movimientos que sólo él puede emprender, o más bien soportar (por ejemplo, en las tortugas, el miembro anterior sufre un desplazamiento relativo de 180°, o el cuello implica el desplazamiento hacia adelante de un número variable de protovértebras).[24] Las proezas y el destino del embrión es vivir lo no viable como tal, y la amplitud de movimientos forzados que quebrarían cualquier esqueleto o romperían los ligamentos. Es muy cierto que la diferenciación [différenciation] es progresiva, como una cascada: los caracteres de los grandes tipos aparecen antes que los del género y de la especie en el orden de la especificación; y en el orden de la organización, la yema es yema de pata antes de convertirse en pata derecha o izquierda. Pero antes que una diferencia de generalidad, ese movimiento indica una diferencia de naturaleza; más que descubrir lo más general bajo lo menos general, se descubren puros di-

[24] Louis Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes* (Doin, 1924), págs. 600 y sigs.

namismos espacio-temporales (lo vivido del embrión) bajo los caracteres morfológicos, histológicos, anatómicos, fisiológicos, etc., que conciernen a las cualidades y las partes constituidas. Antes que de lo más general a lo menos general, se va de lo virtual a lo actual, según la determinación progresiva y siguiendo los primeros factores de actualización. Aquí la noción de «generalidad» tiene el inconveniente de sugerir una confusión de lo virtual, en tanto se actualiza por creación, con lo posible, en tanto se realiza por limitación. Y antes del embrión como soporte general de cualidades y de partes, está el embrión como sujeto individual y paciente de dinamismos espacio-temporales, el sujeto larvario.

En cuanto al otro aspecto, el de una posibilidad de la evolución, debemos pensarlo en función de polémicas preevolucionistas. La gran polémica Cuvier-Geoffroy Saint-Hilaire se refiere a la unidad de composición: ¿hay un Animal en sí, como una Idea de animal universal, o bien los grandes empalmes introducen fallas infranqueables entre tipos de animales? La discusión encuentra su método y su prueba poética en el *plegado*: ¿se puede, por plegado, pasar del Vertebrado al Cefalópodo? ¿Se puede plegar el Vertebrado de tal modo que las dos partes de la espina dorsal se aproximen, y que la cabeza vaya hacia los pies, la pelvis hacia la nuca, y las vísceras se dispongan como en los Cefalópodos? Cuvier niega que del plegado pueda resultar una disposición semejante. ¿Y qué animal soportaría la prueba, aun reducida a su simple esqueleto? Es verdad que Geoffroy no pretende que el plegado opere afectivamente ese pasaje; su argumento es más profundo: habría tiempos de desarrollo que detendrían a tal o cual animal en tal estado de composición («el órgano A estará en una relación insólita con el órgano C, si B no ha sido producido, si la detención del desarrollo, habiéndose producido demasiado pronto en este, hubiese impedido la producción de aquel»).[25] La introducción del factor temporal es esencial, aunque Geoffroy concibe este bajo la forma de detenciones, es decir, de etapas progresivas ordenadas en la realización de un *posible* común a todos los animales. Basta dar al tiempo su verdadero sentido de ac-

[25] Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique*, París, 1830, pág. 70. Los textos de la polémica con Cuvier se encuentran reunidos en ese libro.

tualización creadora, para que la evolución encuentre un principio que la condiciona. Pues, desde el punto de vista de la actualización, si el dinamismo de las direcciones espaciales determina una diferenciación de tipos, los tiempos más o menos rápidos inmanentes a esos dinamismos fundan el pasaje de unos a otros, o de un tipo diferenciado a otro, sea por disminución de la velocidad o por precipitación. Se crean otros espacios con tiempos contraídos o distendidos, según razones de aceleración o retardamiento. Hasta la detención toma el aspecto de una actualización creadora en la *neotenia*. El factor temporal hace posible, en principio, la transformación de los dinamismos, aunque sean asimétricos, espacialmente irreductibles y completamente diferenciados, o más bien diferenciantes. Es en ese sentido que Perrier veía fenómenos de «repetición acelerada» (taquigénesis) en el origen de las ramificaciones del reino animal, y encontraba en la precocidad de aparición de los tipos una prueba superior de la evolución misma.[26]

El mundo entero es un huevo. La doble diferenciación de las especies y de las partes siempre supone dinamismos espacio-temporales. Tomemos, por ejemplo, una división en veinticuatro elementos celulares dotados de caracteres semejantes: nada nos dice todavía por qué proceso dinámico ha sido obtenida, ¿2×12, o (2×2) + (2×10), o (2×4) + (2×8)...? Hasta la división platónica no tendría ninguna regla para distinguir dos lados, si los movimientos y las orientaciones, los trazados en el espacio, no le dieran una. Así ocurre con la pesca: encerrar la presa o golpearla, golpearla de arriba abajo o de abajo arriba. Los procesos dinámicos son los que determinan la actualización de la Idea. ¿Pero en qué relación están con ella? Son exactamente *dramas*, dramatizan la Idea. Por una parte, crean, trazan un espacio que corresponde a las relaciones diferenciales y a las singularidades por actualizar. Cuando se produce una migración celular, como lo muestra Raymond Ruyer, es la exigencia de un «papel», en función del «tema» estructural por actualizar, la que determina la situación, y no a la inversa.[27] El mundo es un

[26] Edmond Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes* (Masson, 1881), págs. 701 y sigs.

[27] Raymond Ruyer, *La genèse des formes vivantes* (Flammarion, 1958), págs. 91 y sigs.: «No se puede disipar el misterio de la diferenciación haciendo de esta el efecto de las diferencias de situación producidas por las

huevo, pero el huevo es él mismo un teatro: teatro de puesta en escena donde los papeles tienen más importancia que los actores, los espacios que los papeles, las Ideas que los espacios. Aún más, en virtud de la complejidad de una Idea y de sus relaciones con otras Ideas, la dramatización espacial se juega en varios niveles: en primer lugar, en la constitución de un espacio interior, pero también en la manera en que ese espacio se expande en la extensión externa y ocupa una de sus regiones. No se debe confundir, por ejemplo, el espacio interior de un color y la manera en que ocupa una extensión o entra en relación con otros colores, cualquiera sea la afinidad de los dos procesos. Un ser vivo no se define tan sólo genéticamente por los dinamismos que determinan su medio interior, sino ecológicamente, por los movimientos externos que presiden su distribución en la extensión. Una cinética de la población se une, sin semejanza, a la cinética del huevo; un proceso geográfico de aislamiento no es menos formador de especies que las variaciones genéticas internas, y a veces las precede.[28] Todo es aun más complicado, si se considera que el mismo espacio interior forma múltiples espacios que deben ser localmente integrados, conectados; que ese empalme, que puede hacerse de muchas maneras, lleva la cosa o al ser vivo hasta sus propios límites, en contacto con lo exterior, que esa relación con lo exterior, y con otras cosas y otros seres vivos, implica a su vez conexiones o integraciones globales que difieren por naturaleza de las precedentes. Hay, por doquier, una puesta en escena en varios niveles.

Por otra parte, los dinamismos son tanto temporales como espaciales. Constituyen tiempos de actualización o de diferenciación y también trazan espacios de actualización. No sólo algunos espacios comienzan a encarnar las relaciones diferenciales entre elementos de la estructura recíproca y completamente determinados, sino que algunos tiempos de la diferenciación encarnan el tiempo de la estructura, el tiempo de la determinación progresiva. Tales tiempos

---

divisiones iguales. . .». No menos que Bergson, Ruyer ha analizado profundamente las nociones de virtual y actualización; toda su filosofía biológica descansa sobre ellas y sobre la idea de lo «temático»: cf. *Eléments de psycho-biologie* (Presses Universitaires de France, 1946), cap. IV.

[28] Lucien Cuénot, *L'espèce* (Doin, 1936), pág. 241.

pueden llamarse ritmos diferenciales, en función de su papel en la actualización de la Idea. Y, finalmente, bajo las especies y las partes, sólo se encuentran esos tiempos, esas tasas de crecimiento, esos aires de desarrollo, esas disminuciones de velocidad o esas precipitaciones, esas duraciones de gestación. No es falso decir que sólo el tiempo da respuesta a una pregunta, y sólo el espacio aporta su solución a un problema. Un ejemplo concerniente a la esterilidad o a la fecundidad (en el equino hembra y en el anélido macho). *Problema:* ciertos cromosomas paternos ¿serán incorporados a los nuevos núcleos o se dispersarán en el protoplasma? *Pregunta:* ¿llegarán demasiado pronto? Pero la distinción es forzosamente relativa; es evidente que el dinamismo es simultáneamente temporal y espacial, espacio-temporal (aquí la formación del huso de división, el desdoblamiento de los cromosomas y el movimiento que los lleva a los polos del huso). La dualidad no existe en el proceso de actualización misma, sino sólo en su resultante, en los términos actuales, especies y partes. De cualquier modo no se trata de una distinción real, sino de una estricta complementariedad, ya que la especie designa la cualidad de las partes, como las partes el número de la especie. La especie recoge precisamente en una cualidad (cualidad de león, cualidad de rana) el tiempo del dinamismo, mientras que las partes detallan su espacio. Una cualidad fulgura siempre en un espacio y dura todo el tiempo de ese espacio. En suma, la dramatización es la diferenciación de la diferenciación, simultáneamente cualitativa y cuantitativa. Pero, al decir, *a la vez*, decimos que la diferenciación [différenciation] se diferencia a sí misma en esas dos vías correlativas, especies y partes, especificación y partición. Del mismo modo que hay una diferencia de la diferencia que reúne lo diferente, hay una diferenciación de la diferenciación que integra y suelda lo diferenciado. Se trata de un resultado necesario en tanto la dramatización encarna inseparablemente los dos rasgos de la Idea, relaciones diferenciales y puntos singulares correspondientes, actualizándose en las partes, como aquellos en las especies.

¿Esas determinaciones dinámicas espacio-temporales no son ya lo que Kant llamaba esquemas? Sin embargo, hay una gran diferencia. El esquema en una regla de determinación del tiempo y de construcción del espacio, pero es

pensado y puesto en acción en relación con el concepto como posibilidad lógica; esa referencia aparece en su naturaleza misma, hasta el punto en que sólo convierte la posibilidad lógica en posibilidad trascendental. Hace corresponder relaciones espacio-temporales con las relaciones lógicas del concepto. Sin embargo, siendo el esquema exterior al concepto, no se ve cómo puede asegurar la armonía del entendimiento y de la sensibilidad, ya que no tiene —sin recurrir a un milagro— con qué asegurar su propia armonía con el concepto del entendimiento. El esquematismo tiene una fuerza inmensa, es por él que un concepto puede dividirse, especificarse según una tipología. Un concepto es totalmente incapaz de especificarse o dividirse por sí mismo; lo que actúa bajo él, como un arte escondido, como un agente de diferenciación, son los dinamismos espacio-temporales. Sin ellos, todavía estaríamos formulando las objeciones que Aristóteles elevaba contra la división platónica: ¿y de dónde proceden las mitades? Sólo que el esquema no da cuenta de la potencia *con la que* actúa. Todo cambia cuando se plantean los dinamismos, no ya como esquemas de conceptos, sino como dramas de Ideas. Pues si el dinamismo es exterior al concepto, y en ese sentido es esquema, por otra parte, es interior a la Idea, y en ese sentido, drama o sueño. La especie se divide en linajes, el linneon en jordanones, el concepto en tipos, pero esas divisiones no tienen el mismo criterio que lo dividido, no son homogéneas con lo dividido, y se establecen en un dominio exterior al concepto, pero interior a las Ideas que presiden la división misma. Entonces el dinamismo comprende su propia potencia de determinar el espacio y el tiempo, ya que encarna inmediatamente las relaciones diferenciales, las singularidades y las progresividades inmanentes a la Idea.[29] *La distancia más corta* no es simplemente el esquema del concepto de recta, sino el sueño, el drama o la dramatización de la Idea de línea, en tanto expresa la diferenciación de la recta y de la curva. Distinguimos la Idea, el concepto y el drama: el papel del drama es

[29] La teoría kantiana del esquematismo, por otra parte, va más allá de sí misma en dos direcciones: hacia la Idea dialéctica, que es para sí misma su propio esquema y que asegura la especificación del concepto (*Razón pura*, «de la meta final de la dialéctica»); y hacia la Idea estética, que pone el esquema al servicio del proceso más complejo y más comprehensivo del simbolismo (*Crítica del juicio*, § 49 y 59).

especificar el concepto, encarnando las relaciones diferenciales y las singularidades de la Idea.

La dramatización se hace en la cabeza del soñador, pero también bajo el ojo crítico del sabio. Actúa más acá del concepto y de las representaciones que subsume. No hay cosa que no pierda su identidad tal como es en el concepto, y su similitud tal como es en la representación, cuando se descubre el espacio y el tiempo dinámicos de su constitución actual. El «tipo colina» no es sino un chorro de líneas paralelas; el «tipo lado», un afloramiento de capas duras a lo largo de las cuales las rocas se cavan en dirección perpendicular a la de las colinas; pero las rocas más duras, a su vez, en la escala del millón de años que constituye su tiempo de actualización, son materias fluidas que corren bajo constreñimientos muy débiles ejercidos sobre sus singularidades. Toda tipología es dramática, todo dinamismo es una catástrofe. Hay necesariamente algo de cruel en ese nacimiento del mundo que es un caosmos, en esos mundos de movimientos sin sujeto, de papeles sin actor. Cuando Artaud hablaba del teatro de la crueldad, sólo lo definía por un extremo «determinismo», el de la determinación espacio-temporal, en tanto esta encarna una Idea de la naturaleza o del espíritu; como un «espacio agitado», movimiento de gravitación giratorio e hiriente capaz de alcanzar directamente el organismo, pura puesta en escena sin autor, sin actores y sin sujetos. No se cavan espacios, no se precipitan o se hacen más lentos los tiempos, sino al precio de torsiones y desplazamientos que movilizan, comprometen todo el cuerpo. Nos atraviesan puntos brillantes, las singularidades nos hacen retroceder; por doquier reina el cuello de la tortuga y su desplazamiento vertiginoso de protovértebras. Incluso el cielo sufre de sus puntos cardinales y de sus constelaciones, que inscriben en su carne una Idea, como «actores-soles». Por consiguiente, hay actores y sujetos, pero son larvas, porque son las únicas capaces de soportar los trazados, los desplazamientos y rotaciones. Después es demasiado tarde. Y es verdad que toda Idea hace de nosotros larvas que han parido la identidad del Yo [Je] como la semejanza del yo [moi]. Lo que expresamos mal cuando se habla de regresión, de fijación o de detención del desarrollo. Pues no estamos fijados a un estado o a un momento, sino siempre fijados a una Idea como por el resplandor de una mirada, siempre fijados al movimiento en

vías de hacerse. ¿Qué sería una Idea, si no fuera la Idea fija y cruel de la que habla Villiers de l'Isle-Adam? En lo que respecta a la Idea, siempre se es paciente. Pero no se trata de una paciencia o fijación ordinarias. Lo fijo no es lo completamente hecho o lo ya hecho. Cuando permanecemos o volvemos a ser embriones, es más bien cuando se produce ese movimiento puro de la repetición que se distingue fundamentalmente de toda regresión. Las larvas llevan las Ideas en su carne, cuando nos quedamos en sus representaciones del concepto. Ignoran el dominio de lo posible, estando todas próximas a lo virtual del que llevan sobre sí, como su elección, las primeras actualizaciones. Tal es la intimidad de la Sanguijuela y del Hombre superior; son, a la vez, ensueño y ciencia, objeto del sueño y objeto de la ciencia, mordisco y conocimiento, boca y cerebro. (Fue Perrier quien habló del conflicto de la boca y del cerebro entre los Vertebrados y los Gusanos anélidos.)

Una Idea se dramatiza en numerosos niveles, pero también las dramatizaciones de órdenes diferentes se hacen eco y atraviesan los niveles. Por ejemplo, la Idea de isla: la dramatización geográfica la diferencia o divide su concepto según dos tipos, el tipo oceánico original que marca una erupción, una emergencia fuera del agua; el tipo continental derivado que remite a una desarticulación, a una fractura. Pero el soñador de la isla reencuentra ese doble dinamismo, ya que sueña que se separa infinitamente al finalizar una larga deriva, y también que recomienza absolutamente como una fundación radical. Frecuentemente se ha señalado que el comportamiento sexual global del hombre y la mujer tiende a reproducir el movimiento de sus órganos; y que este, a su vez, tiende a reproducir el dinamismo de los elementos celulares: tres dramatizaciones de órdenes diversos se hacen eco: psíquica, orgánica y química. Si al pensamiento le corresponde explorar lo virtual hasta el fondo de sus repeticiones, a la imaginación le corresponde captar los procesos de actualización desde el punto de vista de sus prosecuciones o sus ecos. Es la imaginación la que atraviesa los dominios, los órdenes y los niveles, derribando los tabiques; coextensiva al mundo, guía nuestro cuerpo e inspira nuestra alma, aprehende la unidad de la naturaleza y del espíritu; es una conciencia larvaria que va sin cesar de la ciencia al sueño, y viceversa.

La actualización se cumple según tres series, en el espacio, en el tiempo, pero también en una conciencia. Todo dinamismo espacio-temporal es la emergencia de una conciencia elemental que traza ella misma direcciones, dobla los movimientos y migraciones, y nace en el umbral de las singularidades condensadas en relación con el cuerpo o el objeto del que es conciencia. No es suficiente decir que la conciencia es conciencia de algo, es el doble de ese algo, y cada cosa es conciencia porque posee un doble, aunque esté muy lejos de ella y le sea muy extraño. La repetición existe por doquier, tanto en lo que se actualiza como en la actualización. Está en primer lugar en la Idea, recorre las variedades de relaciones y la distribución de puntos singulares. Determina también las reproducciones del espacio y del tiempo, como las prosecuciones de la conciencia. Pero en todos esos casos, la repetición es la potencia de la diferencia y de la diferenciación: sea que condense las singularidades o que precipite o haga más lentos los tiempos, sea que varíe los espacios. Nunca la repetición se explica por la forma de identidad en el concepto, ni por lo semejante en la representación. Sin duda, el bloqueo del concepto hace surgir una repetición desnuda, que se representa efectivamente como la repetición de lo mismo. ¿Pero *quién* bloquea el concepto, si no la Idea? Por ello, el bloque se hace, según lo hemos visto, de acuerdo con las tres figuras del espacio, del tiempo y de la conciencia. Es el exceso de la Idea el que explica la carencia del concepto. Y al mismo tiempo, es la repetición vestida, la repetición extraordinaria o singular, dependiente de la Idea, la que explica la repetición ordinaria y desnuda, que depende del concepto y sólo desempeña el papel de un último vestido. En la Idea y su actualización, encontramos a la vez la razón natural del bloqueo del concepto, y la razón sobrenatural de una repetición superior a la que el concepto bloqueado subsume. Lo que permanece exterior al concepto remite más profundamente a lo que es interior a la Idea. La Idea está por completo apresada en el sistema matemático-biológico de la diferen $\frac{t}{c}$ iación. Pero matemáticas y biología sólo intervienen aquí como modelos técnicos para la exploración de las dos mitades de la diferencia, la mitad dialéctica y la mitad estética, la exposición de lo virtual y el

proceso de actualización. La Idea dialéctica está doblemente determinada, en la variedad de las relaciones diferenciales, y la distribución de las singularidades correlativas (diferenciación [différen*t*iation]). La actualización estética está doblemente determinada en la especificación y la composición (diferenciación [différenciation]). La especificación encarna las relaciones, como la composición, las singularidades. Las cualidades y las partes actuales, las especies y los números, se corresponden con el elemento de la cualitabilidad y el elemento de la cuantitabilidad en la Idea. Pero, ¿qué es lo que efectúa el tercer aspecto de la razón suficiente, el elemento de potencialidad de la Idea? Sin duda, la dramatización pre-cuantitativa y pre-cualitativa. Ella es, en efecto, la que determina o desencadena, la que diferencia la diferenciación [différenciation] de lo actual en su correspondencia con la diferenciación [différen*t*iation] de la Idea. Pero ¿de dónde proviene ese poder de la dramatización? ¿No es, bajo las especies y las partes, las cualidades y los números, el acto más intenso o más individual? No hemos mostrado lo que fundaba la dramatización, a la vez para lo actual y en la Idea, como el desarrollo del tercer elemento de la razón suficiente.

5. Síntesis asimétrica de lo sensible

La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso. La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano noúmeno del fenómeno. Por consiguiente, es muy cierto que Dios hace el mundo calculando, pero esos cálculos nunca son exactos, y esa inexactitud en el resultado, esa irreductible desigualdad es la que forma la condición del mundo. El mundo «se hace» mientras Dios calcula, no habría mundo si el cálculo fuera exacto. Siempre es posible asimilar el mundo a un «resto», y lo real en el mundo sólo puede ser pensado en términos de números fraccionarios, o hasta inconmensurables. Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona. Toda diversidad, todo cambio remiten a una diferencia que es su razón suficiente. Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, *diferencia de intensidad*. El principio de Carnot lo dice de cierta manera; el principio de Curie, de otra.[1] Por todas partes la Esclusa. Todo fenómeno fulgura en un sistema señal-signo. Llamamos señal al sistema tal como está constituido o bordeado, por lo menos, por dos series heterogéneas, dos órdenes inconexas capaces de entrar en comunicación. El fenómeno es un signo, es decir, lo que fulgura en ese sistema a favor de la comunicación de los elementos dispares. «La esmeralda en sus facetas oculta una ondina de ojos claros. . .»: todo fenómeno es del tipo «ondina de ojos claros», una esmeralda lo hace posible. Todo fenómeno es compuesto, porque las dos series que lo bordean no sólo son heterogéneas, sino que cada una de ellas está compuesta por términos heterogéneos, subtendi-

[1] Sobre la disimetría como «razón suficiente», cf. Louis Rougier, *En marge de Curie, de Carnot, et d'Einstein* (Chiron ed., 1922).

da por series heterogéneas que forman otros tantos subfenómenos. La expresión «diferencia de intensidad» es una tautología. La intensidad es la forma de la diferencia como razón de lo sensible. Toda intensidad es diferencial, diferencia en sí misma. Toda intensidad es E-E', en donde E remite por sí mismo a *e-e'*, y e a ε-ε', etc.: cada intensidad es un acoplamiento (en el que cada elemento del par remite, a su vez, a pares de elementos de otro orden), y revela así el contenido propiamente cualitativo de la cantidad.[2] Nosotros llamamos *disparidad* a ese estado de la diferencia infinitamente desdoblada que resuena al infinito. La disparidad, es decir, la diferencia o la intensidad (diferencia de intensidad) es la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece. Novalis, con su turmalina, se aproxima más a las condiciones de lo sensible que Kant, con el espacio y el tiempo. La razón de lo sensible, la condición de lo que aparece, no es el espacio y el tiempo, sino lo Desigual en sí, la *disparidad* tal como se comprende y determina en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia.

Sin embargo, volvemos a encontrar grandes dificultades cuando intentamos considerar el principio de Carnot o el principio de Curie como manifestaciones regionales de un principio trascendental. Sólo conocemos formas de energía ya localizadas y distribuidas en la extensión, extensiones ya calificadas por formas de energía. Lo energético definía una energía por la combinación de dos factores, *intensivo* y *ex-*

[2] J. H. Rosny, el mayor (Boez-Borel), *Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1922, pág. 18: «La energética revela que todo trabajo deriva de diferencias de temperatura, de potencial, de nivel, como, por otra parte, toda aceleración supone diferencias de velocidad: verosímilmente toda energía calculable implica factores de la forma E-E', en los que los mismos E y E' esconden factores de la forma *e-e*... Puesto que la intensidad ya expresa una diferencia, sería necesario definir mejor lo que es preciso entender por ello, y particularmente, hacer comprender que la intensidad no puede componerse de dos términos homogéneos, sino, por lo menos de dos series de términos heterogéneos». En ese muy hermoso libro concerniente a las cantidades intensivas, Rosny desarrolla dos tesis: 1) la semejanza supone la diferencia, son las diferencias las que se asemejan; 2) la sola diferencia hace concebir el ser. Rosny era un amigo de Curie. En su obra novelesca, inventa una especie de naturalismo intensivo que se abre, a partir de ello, a las dos extremidades de la escala intensiva, sobre las cavernas prehistóricas y los espacios futuros de la ciencia ficción.

tensivo (por ejemplo, fuerza y longitud para la energía lineal; tensión superficial y superficie para la energía de superficie; presión y volumen para la energía de volumen; altura y peso para la energía gravitacional; temperatura y entropía para la energía térmica. . .). Parece que en la experiencia, la *intensio* (intensidad) es inseparable de una *extensio* (extensidad) que la relaciona con el *extensum* (extensión). Y bajo esas condiciones, la misma intensidad aparece subordinada a las cualidades que llenan la extensión (cualidad física de primer orden o *qualitas*, cualidad sensible de segundo orden o *quale*). En suma, sólo conocemos la intensidad ya desarrollada en una extensión y recubierta por cualidades. De allí procede nuestra tendencia a considerar la cantidad intensiva como un concepto empírico y todavía mal fundado, mixto impuro de una cualidad sensible y de la extensión, o hasta de una cualidad física y de una cantidad extensiva.

Es verdad que esa tendencia no llegaría a nada si la misma intensidad no presentara, por su cuenta, una tendencia correspondiente en la extensión que la desarrolla y bajo la cualidad que la recubre. La intensidad es diferencia, pero esa diferencia tiende a negarse, a anularse en la extensión, y bajo la cualidad. Es verdad que las cualidades son signos y fulguran en la separación de una diferencia; pero, precisamente, miden el tiempo de una igualación, es decir, el tiempo puesto por la diferencia en anularse en la extensión donde está distribuida. Tal es el contenido más general de los principios de Carnot, de Curie, de Le Châtelier, etc.: la diferencia sólo es razón suficiente de cambio en la medida en que ese cambio tiende a negarla. Hasta es de esa manera que el principio de causalidad halla, en el proceso de la señalización, su determinación física categórica: la intensidad define un sentido objetivo para una serie de estados irreversibles, como una «flecha de tiempo» según la cual se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora, a una diferencia reducida; en el límite, anulada. Ya se sabe cómo, al terminar el siglo XIX, esos temas de una reducción de la diferencia, de una uniformización de lo diverso, de una igualación de lo desigual, se anudaron, por última vez, en la más extraña alianza: entre la ciencia, el buen sentido y la filosofía. La termodinámica fue el horno potente de esa aleación. Se establecía un sistema de defini-

ciones básicas que satisfacía a todo el mundo, incluido un cierto kantismo: el dato como diverso; la razón como tendencia a la identidad, proceso de identificación y de igualación; lo absurdo o lo irracional como resistencia de lo diverso a esa razón identificante. Las palabras «lo real es racional» encontraban en él un nuevo sentido, pues la diversidad tendía tanto a reducirse en Naturaleza como en razón. De modo que la diferencia no formaba ni una ley de la naturaleza, ni una categoría del espíritu, sino sólo el origen = x de lo diverso: el dato, no el «valor» (salvo un valor regulador o compensatorio).[3] En verdad, nuestra tendencia epistemológica a dudar de la noción de cantidad intensiva no probaría nada si no estuviera unida a otra tendencia, la de las mismas diferencias de intensidad que tienden a anularse en los sistemas extensos calificados. Sólo dudamos de la intensidad porque parece precipitarse al suicidio.

Por consiguiente, la ciencia y la filosofía dieron aquí una última satisfacción al buen sentido. Pues lo que está en cuestión no es la ciencia, que permanece indiferente a la extensión del principio de Carnot, ni la filosofía que, en cierto modo, permanece indiferente al mismo principio de Carnot. Cada vez que la ciencia, la filosofía y el buen sentido se encuentran, es inevitable que el buen sentido en persona se tome por una ciencia y una filosofía (por ello, esos encuentros deben evitarse con el mayor cuidado). Por lo tanto, se trata de la esencia del buen sentido. Esa esencia está bien indicada por Hegel, de modo conciso, en la *Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling*: el buen sentido es la verdad parcial, en tanto se le una el sentimiento de lo absoluto. La verdad como razón está en él en estado parcial, y lo absoluto, como sentimiento. Pero ¿cómo el sentimiento de lo absoluto se une a la verdad parcial? El buen sentido es esencialmente distribuidor, repartidor: *por una parte* y *por otra parte*, son las formas de su chatura o de su falsa profundidad. Reparte las cosas. Sin embargo, es evidente que no to-

[3] Cf. «Valeur de la différence» (*Revue Philosophique*, abril de 1955) donde André Lalande resume sus tesis principales. La posición de Emile Meyerson es bastante análoga, aunque Meyerson evalúe de una manera muy distinta el papel y el sentido del principio de Carnot. Pero acepta el mismo sistema de definiciones. De igual modo Albert Camus, en *El Mito de Sísifo*, invoca a Nietzsche, Kierkegaard y Chestov, pero está mucho más cerca de la tradición de Meyerson y de Lalande.

da distribución está hecha con buen sentido: hay distribuciones de la locura, locas reparticiones; quizás, hasta corresponde al buen sentido suponer la locura y acudir luego a corregir lo que hay de loco en una distribución previa. Una distribución está hecha de acuerdo con el buen sentido cuando tiende por sí misma a conjurar la diferencia en lo distribuido. Es sólo cuando se supone que la desigualdad de las partes se anula con el tiempo y en el medio ambiente, que la repartición concuerda efectivamente con el buen sentido, o sigue un sentido que llaman bueno. El buen sentido es, por naturaleza, escatológico, profeta de una compensación y de una uniformización finales. Si aparece en segundo término, es porque supone la loca distribución, la distribución nómade, instantánea, la anarquía coronada, la diferencia. Pero él, el sedentario y el paciente, él que dispone del tiempo, corrige la diferencia, la introduce en un medio que debe originar la anulación de las diferencias o la compensación de las partes. El mismo es el «medio». Pensándose entre los extremos, los conjura; llena el intervalo entre ellos. No niega las diferencias, por el contrario, procede de modo tal que ellas se niegan en las condiciones de la extensión y en el orden del tiempo. Multiplica las medias y, como el demiurgo de Platón, no cesa, pacientemente, de conjurar lo desigual en lo divisible. El buen sentido es la ideología de las clases medias que se reconocen en la igualdad como producto abstracto. Sueña menos con actuar que con constituir el medio natural, el elemento de una acción que va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado: así ocurre con el buen sentido de la economía política en el siglo XVIII, que ve en la clase de los comerciantes la compensación natural de los extremos, y en la prosperidad del comercio, el proceso mecánico de la igualación de las partes. Por consiguiente, sueña menos con actuar que con prever, y con dejar que la acción pase de lo imprevisible a lo previsible (de la producción de diferencias a su reducción). Ni contemplativo ni activo; es, sobre todo, previsor. En suma, va de la parte de las cosas a la parte del fuego: de las diferencias producidas a las diferencias reducidas. Es termodinámico. Es en ese sentido que une el sentimiento de lo absoluto a la verdad parcial. No es ni optimista ni pesimista: se colora de un tinte pesimista u optimista, según que la parte del fuego, la que toma todo y uniformiza todas las partes, se le aparezca marcada por una

muerte y una nada inevitables (todos somos iguales ante la muerte) o, por el contrario, tenga la feliz plenitud de lo que es (todos tenemos iguales oportunidades ante la vida). El buen sentido no niega la diferencia; por el contrario, la reconoce; pero nada más que lo necesario para afirmar que se niega, con bastante extensión y tiempo. Entre la loca diferencia y la diferencia anulada, entre lo desigual en lo divisible y lo divisible igualado, entre la distribución de lo desigual y la igualdad distribuida, es forzoso que el buen sentido se viva como una regla de partición universal; por lo tanto, como universalmente repartido.

El buen sentido se funda sobre una síntesis del tiempo, precisamente la que hemos determinado como la primera síntesis, la del hábito. El buen sentido sólo es bueno porque abraza el sentido del tiempo de acuerdo con esa síntesis. Testimonio de un presente viviente (y de la fatiga de ese presente), va de lo pasado al futuro, como de lo particular a lo general. Pero define ese pasado como lo improbable, o lo menos probable. En efecto, teniendo por origen todo sistema parcial una diferencia que individualiza su dominio, ¿cómo un observador situado en el sistema captaría la diferencia, si no como pasada y altamente «improbable», ya que está detrás de él? Por el contrario, en el seno del mismo sistema, la flecha del tiempo, es decir, el buen sentido, identifica: el futuro, lo probable, la anulación de la diferencia. Esa condición funda la previsión misma (frecuentemente se ha señalado que, si temperaturas primero indiscernibles fueran diferenciándose, no se podría prever cuál aumentaría o disminuiría; y si la viscosidad se acelerara, arrancaría a los móviles del reposo, pero en un sentido imprevisible). Algunas páginas célebres de Boltzmann comentan esa garantía científica y termodinámica del buen sentido; muestran cómo en un sistema parcial se identifican, por una parte, pasado, improbable y diferencia; por otra, futuro, probable y uniformidad.[4] Esa uniformización, esa igualación no se cumplen tan sólo en cada sistema parcial, sino que se sueña de un sistema al otro, en un buen sentido verdaderamente universal; es decir que une la Luna a la Tierra, y el sentimiento de lo absoluto, al estado de verdades parciales. Pero

[4] Ludwig Boltzmann, *Leçons sur la théorie des gaz* (trad. Galloti y Bénard, Gauthier-Villars), t. II, págs. 251 y sigs.

(como lo muestra Boltzmann), esa unión no es legítima como tampoco es suficiente esa síntesis del tiempo.

Estamos en condiciones, por lo menos, de precisar las relaciones del buen sentido con el sentido común. El sentido común se definía subjetivamente por la supuesta identidad de un Yo [Moi] como unidad y fundamento de todas las facultades y, objetivamente, por la identidad del objeto cualquiera con el cual se supone que todas las facultades se relacionan. Pero esa doble identidad permanece estática. Así como no somos el Yo [Moi] universal, tampoco nos encontramos ante el objeto cualquiera universal. Los objetos se recortan por y en campos de individuación, del mismo modo que los Yo [Moi]. Por consiguiente, es preciso que el sentido común vaya más allá de sí mismo hacia otra instancia, dinámica, capaz de determinar el objeto cualquiera como tal o cual, e individualizar el yo [moi] situado en tal conjunto de objetos. Esa otra instancia es el buen sentido que parte de una diferencia en el origen de la individuación. Pero precisamente porque asegura su repartición de tal modo que ella tiende a anularse en el objeto, porque proporciona una regla de acuerdo con la cual los diferentes objetos tienden ellos mismos a igualarse, y los diferentes Yo [Moi] a uniformarse, el buen sentido, a su vez, va más allá de sí mismo hacia la instancia del sentido común, que le provee tanto la forma del Yo [Moi] universal, como la del objeto cualquiera. El mismo buen sentido, por consiguiente, tiene dos definiciones, objetiva y subjetiva, que corresponden a las del sentido común: regla de repartición universal, regla universalmente compartida. Buen sentido y sentido común, cada uno de los dos remite al otro; cada uno refleja al otro y constituye la mitad de la ortodoxia. En esa reciprocidad, en esa doble reflexión, podemos definir el sentido común por el proceso del reconocimiento; y el buen sentido, por el proceso de la previsión. Uno, como la síntesis cualitativa de lo diverso, síntesis estática de la diversidad cualitativa relacionada con un objeto que se supone es el mismo para todas las facultades de un mismo sujeto; el otro, como la síntesis cuantitativa de la diferencia, síntesis dinámica de la diferencia de cantidad relacionada con un sistema en el cual aquella se anula objetiva y subjetivamente.

De todo esto resulta que la diferencia no es lo dado mismo, sino aquello por lo cual lo dado es dado. ¿Cómo el pensa-

miento podría evitar llegar hasta allí, cómo podría evitar pensar lo que más se opone al pensamiento? Pues, con lo idéntico, se piensa con todas las fuerzas; pero sin tener el menor pensamiento; en lo diferente, por el contrario, ¿no se tiene el más alto pensamiento, pero no se lo puede pensar? Esa protesta de lo Diferente está cargada de sentido. Aun si la diferencia tiende a repartirse en lo diverso de manera de desaparecer, y a uniformar lo diverso que crea, debe ante todo ser sentida como como aquello que permite que lo diverso pueda ser sentido. Y debe ser pensada como lo que crea lo diverso. (Esto no significa que volvamos entonces al ejercicio común de las facultades, sino que las facultades disociadas entran precisamente en esa relación de violencia, en que una transmite su constreñimiento a la otra.) El delirio está en el fondo del buen sentido; por ello, el buen sentido siempre aparece en segundo término. Es preciso que el pensamiento piense la diferencia; eso absolutamente diferente del pensamiento que, sin embargo, da que pensar, le da un pensamiento. Lalande, en páginas muy bellas, dice que la realidad es diferencia; mientras que la ley de la realidad, como el principio del pensamiento, es identificación: «La realidad, por consiguiente, está en oposición con la ley de la realidad; el estado actual, con su devenir. ¿Cómo se ha podido producir un estado de cosas semejante? ¿Cómo el mundo físico puede estar constituido por una propiedad fundamental que sus propias leyes atenúan sin cesar?».[5] Es lo mismo que decir que lo real no es el resultado de las leyes que lo rigen, y que un Dios saturniano devora por un extremo lo que ha hecho por el otro, legislando contra su creación, ya que ha creado contra su legislación. Henos aquí forzados a sentir y pensar la diferencia. Sentimos algo que es contrario a las leyes de la naturaleza, pensamos algo que es contrario a los principios del pensamiento. Y aun si la producción de la diferencia es, por definición, «inexplicable», ¿cómo evitar *implicar* lo inexplicable en el seno del pensamiento mismo? ¿Cómo lo impensable no estaría en el corazón del pensamiento? ¿Y el delirio, en el corazón del buen sentido? ¿Cómo uno podría contentarse con relegar lo improbable al comien-

[5] André Lalande, *Les illusions évolutionnistes* (ed. Alcan, 1930), págs. 347-8. Y pág. 378: «La *producción* de la diferencia, cosa contraria a las leyes generales del pensamiento es, rigurosamente hablando, *in*explicable».

zo de una evolución parcial, sin aprehenderlo también como la más alta potencia del pasado, como lo inmemorial en la memoria? (Es en ese sentido que la síntesis parcial del presente ya nos arrojaba a otra síntesis del tiempo, de la memoria inmemorial; aun a riesgo de precipitarnos más lejos. . .).

La manifestación de la filosofía no es el buen sentido, sino la paradoja. La paradoja es el pathos o la pasión de la filosofía. También hay muchas clases de paradojas que se oponen a las formas complementarias de la ortodoxia, buen sentido y sentido común. Subjetivamente, la paradoja rompe el ejercicio común y lleva cada facultad hasta su propio límite, ante su incomparable; al pensamiento, ante lo impensable que, sin embargo, sólo él puede pensar; a la memoria, ante el olvido que es también su inmemorial; a la sensibilidad, ante lo insensible, que se confunde con su intensivo. . . Pero al mismo tiempo, la paradoja comunica a las facultades rotas esa facultad que no es propia del buen sentido, situándolas sobre la línea volcánica que inflama la una con la chispa de la otra, saltando de un límite a otro. Y objetivamente, la paradoja hace valer el elemento que no se deja totalizar en un conjunto común, pero también hace valer la diferencia que no se deja igualar o anular en la dirección de un buen sentido. Se está en lo justo cuando se dice que la única refutación de la paradoja reside en el buen sentido y el sentido común mismos; pero a condición de que ya se les dé todo, el papel de juez con el de parte, y el absoluto con la verdad parcial.

No hay por qué asombrarse de que la diferencia sea literalmente «inexplicable». La diferencia se explica, pero precisamente tiende a anularse en el sistema en el que se explica. Esto significa tan sólo que la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación. Explicarse para ella es anularse, conjurar la desigualdad que la constituye. La fórmula según la cual «explicar es identificar» es una tautología. De esto se puede concluir que la diferencia se anula, por lo menos que se anula en sí. Se anula en tanto es puesta fuera de sí, *en* la extensión y *en* la cualidad que llena esa extensión. Pero a esa cualidad, como a esa extensión, las crea la diferencia. La intensidad se explica, se desarrolla, en una extensión (*extensio*). Es esa extensión la que se relaciona con lo extenso (*extensum*)

donde aparece fuera de sí, recubierta por la cualidad. La diferencia de intensidad se anula o tiende a anularse en ese sistema; pero ella es la que, explicándose, crea ese sistema. De allí el doble aspecto de la cualidad como signo: remitir a un orden implicado de diferencias constituyentes, tender a anular esas diferencias en el orden extenso que las explica. Por ello, también la causalidad encuentra en la señalización tanto un origen como una orientación, una destinación; una destinación que, en cierto modo, desmiente el origen. Y lo propio del efecto, en sentido causal, es causar «efecto» al sentido perceptivo y poder ser llamado por un nombre propio (efecto Seebeck, efecto Kelvin. . .), porque surge en un campo de individuación propiamente diferencial, simbolizable por el nombre. Precisamente, el desvanecimiento de la diferencia es inseparable de un «efecto» del que somos víctimas. Cuando se anula explicándose en lo extenso, la diferencia como intensidad permanece implicada en sí misma. Por ello, no es necesario, para salvar al universo de la muerte calorífica o salvaguardar las oportunidades del eterno retorno, imaginar mecanismos extensivos altamente «improbables», que se supone son capaces de restaurar la diferencia. Pues la diferencia no ha cesado de ser en sí, de estar implicada en sí, cuando se explica fuera de sí misma. Por consiguiente, hay no sólo ilusiones sensibles, sino también una ilusión física trascendental. En ese sentido, creemos que Léon Selme había hecho un profundo descubrimiento.[6] Cuando oponía Carnot a Clausius, quería mostrar que el aumento de entropía era ilusorio. E indicaba ciertos factores empíricos o contingentes de la ilusión: la pequeñez relativa de las diferencias de temperatura logradas en las máquinas térmicas, la enormidad de las amortiguaciones que parece excluir la confección de un «ariete térmico». Pero, sobre todo, deducía una forma trascendental de la ilusión: de todas las extensiones, la entropía es la única no directamente medible; ni siquiera, indirectamente, por un procedimiento independiente de la energética; si ocurriera lo mismo con el volumen o con la cantidad de electricidad, tendríamos necesariamente la impresión de que aumentan en las transformaciones irreversibles. La paradoja de la entropía

[6] Léon Selme, *Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius* (Givore, 1917).

es la siguiente: la entropía es un factor extensivo; pero, a diferencia de todos los otros factores extensivos, es una extensión, una «explicación» que se halla implicada como tal en la intensidad, que sólo existe implicada, que no existe fuera de la implicación; y eso, porque tiene por función *hacer posible* el movimiento general por el cual lo implicado se explica o se extiende. Por consiguiente, hay una ilusión trascendental, esencialmente ligada a la *qualitas* Calor y a la extensión Entropía.

Es digno de destacar que la extensión no dé cuenta de las individuaciones que se hacen en ella. Sin duda, lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, la forma y el fondo, son factores individuantes que trazan en la extensión caídas y subidas, corrientes y hundimientos. Pero su valor es tan sólo relativo ya que se ejercen en una extensión ya desarrollada. Por ello derivan de una instancia más «profunda»: la profundidad misma, que no es una extensión, sino un puro *implexo*. Sin duda, toda profundidad es una longitud, un ancho posibles. Pero esa posibilidad sólo se realiza en tanto un observador cambia de lugar, y reúne en un concepto abstracto lo que es longitud para él y lo que es longitud para otro: de hecho, siempre es a partir de una nueva profundidad que la antigua se convierte en longitud, o se explica en longitud. Evidentemente, es lo mismo considerar un simple plano, o una extensión de tres dimensiones, de las cuales la tercera es homogénea con respecto a las otras dos. Desde el momento en que la profundidad es captada como cantidad extensiva, forma parte de la extensión generada y deja de abarcar en sí su propia heterogeneidad en relación con las otras dos. Entonces comprobamos que es la dimensión última de la extensión, pero lo comprobamos sólo como un hecho, sin comprender su razón, pues ya no sabemos que es original. Entonces también comprobamos en la extensión la presencia de factores individuantes, pero sin entender de dónde procede su poder, pues ya no sabemos si expresan la profundidad original. Es la profundidad que se explica en izquierda y derecha en la primera dimensión, en alto y en bajo en la segunda, en forma y fondo en la tercera homogeneizada. La extensión no aparece, no se desarrolla, sin presentar una derecha y una izquierda, un alto y un bajo, un sobre y un debajo, que son como las marcas disimétricas de su propio origen. Y la relatividad de esas determinaciones también es

una manifestación del absoluto del que provienen. Es toda la extensión que surge de las profundidades. La profundidad como dimensión heterogénea (última y original) es la matriz de la extensión, incluyendo en ella la tercera dimensión considerada homogénea con las otras dos.

El fondo, particularmente, tal como aparece en una extensión homogénea, es una proyección de lo «profundo»: sólo este puede ser llamado Ungrund o sin fondo. La ley de la forma y del fondo nunca sería válida para un objeto que se destacara sobre un fondo neutro, o sobre el fondo de otros objetos, si el mismo objeto no tuviera en primer lugar una relación con su propia profundidad. La relación entre la forma y el fondo no es sino una relación plana extrínseca, que supone una relación interna y voluminosa de las superficies con la profundidad que ellas envuelven. Esa síntesis de la profundidad que da al objeto su sombra, pero que también lo hace surgir de esa sombra, es una manifestación del más lejano pasado, como también de la coexistencia del pasado con el presente. Nadie se asombrará de que las síntesis espaciales puras retomen aquí las síntesis temporales previamente determinadas: la explicación de la extensión descansa sobre la primera síntesis, la del hábito o del presente; pero la implicación de la profundidad descansa sobre la segunda síntesis, la de la Memoria y del pasado. También es preciso presentir, en la profundidad, la proximidad y el hervor de la tercera síntesis que anuncia «el desfundamento» universal. La profundidad es como la célebre línea geológica del N-E al S-O, la que proviene del corazón de las cosas, en diagonal, y que distribuye los volcanes, para reunir una sensibilidad que hierve con un pensamiento que «truena en su cráter». Schelling solía decirlo: la profundidad no se agrega desde afuera a la longitud y al ancho, sino que permanece soterrada como el sublime principio del *diferendo* que los creó.

Que la extensión surja de las profundidades sólo es posible si la profundidad es definible independientemente de la extensión. La extensión cuya génesis buscamos establecer es la magnitud extensiva, el *extensum* o el término de referencia de todas las *extensio*. Por el contrario, la profundidad original es el espacio completo, pero el espacio como cantidad intensiva: el puro *spatium*. Sabemos que la sensación o la percepción tienen un aspecto ontológico: precisamente en las síntesis que les son propias, frente a lo que sólo puede

ser sentido, o a lo que sólo puede ser percibido. Ahora bien, parece que la profundidad está esencialmente *implicada* en la percepción de la extensión; no se juzga la profundidad ni las distancias por la magnitud aparente de los objetos: por el contrario, la profundidad envuelve en sí misma las distancias, que se explican a su vez en las magnitudes aparentes y se desarrollan en la extensión. Parece también que, en ese estado de implicación, la profundidad y las distancias están fundamentalmente ligadas a la intensidad de la sensación: es la potencia de degradación de la intensidad sentida la que da una percepción de la profundidad (o más bien la que da profundidad a la percepción). La cualidad percibida supone la intensidad porque expresa solamente un carácter de semejanza para una «serie de intensidades aislables», en los límites de la cual se constituye un objeto permanente, el objeto calificado que afirma su identidad a través de las distancias variables.[7] La intensidad, que envuelve las distancias, se explica en la extensión; y la extensión desarrolla, exterioriza o hace homogéneas esas mismas distancias. Una cualidad ocupa esa extensión, al mismo tiempo, sea como *qualitas* que define el medio de un sentido, sea como *quale* que caracteriza cierto objeto en relación con ese sentido. La intensidad es, a la vez, lo insensible y lo que sólo puede ser sentido. ¿Cómo se sentiría por sí misma, independien-

[7] A) Sobre la envoltura o la «implicación» de la profundidad en la percepción de la extensión, cf. la obra en general, tan importante y demasiado poco conocida, de Jacques Paliard. (Paliard analiza las formas de *implicación*, y muestra la diferencia de naturaleza entre el pensamiento que llama implícito y el pensamiento explícito. Particularmente *Pensée implicite et perception visuelle*, Presses Universitaires de France, 1949, pág. 6: «No sólo existe un implícito envuelto, sino que también hay un implícito envolvente», y pág. 46: «Ese saber implícito (. . .) nos ha parecido, a la vez, como un saber envolvente, como la profundidad o la afirmación sintética de un universo visible; y como un saber envuelto, como las múltiples sugestiones que vuelven a los detalles, conspiradores, las múltiples relaciones, distanciales en el seno de la misma profundidad. . .».

B) Sobre el carácter intensivo de la percepción de la profundidad, y el estatuto de la cualidad que deriva de él, cf. Maurice Pradines, *Traité de psychologie générale* (Presses Universitaires de France, 1943, t. I, págs. 405-31 y 554-69).

C) Y, desde el punto de vista de la actividad, sobre el espacio intensivo y las operaciones espaciales de carácter intensivo, cf. Jean Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique* (Presses Universitaires de France, 1949, t. I, págs. 75 y sigs., y 210 y sigs.).

temente de las cualidades que la recubren y de la extensión en la que ella se reparte? Pero ¿cómo podría ser otra cosa que «sentida», ya que ella es la que da a sentir, y define el límite propio de la sensibilidad? La profundidad es, a la vez, lo imperceptible y lo que sólo puede ser percibido (es en ese sentido que Paliard la llama condicionante y condicionada a la vez, y muestra la existencia de una relación complementaria inversa entre la distancia como existencia ideal y la distancia como existencia visual). De la intensidad a la profundidad se establece la más extraña alianza, la del Ser consigo mismo en la diferencia, que lleva cada facultad hasta su propio límite, y no las comunica más que en el extremo de su soledad respectiva. En el ser, la profundidad y la intensidad son lo Mismo, pero lo mismo que se dice de la diferencia. La profundidad es la intensidad del ser, o a la inversa. Y de esa profundidad intensiva, de ese *spatium*, surgen a la vez la *extensio* y lo *extensum*, la *qualitas* y el *quale*. Los vectores, las magnitudes vectoriales que atraviesan la extensión, pero también las magnitudes escalares como casos particulares de potenciales-vectores, son el eterno testimonio del origen intensivo: así ocurre también con las alturas. Que no se sumen en cualquier sentido, o hasta que tengan una relación esencial con un orden de sucesión, nos remite a la síntesis del tiempo que se ejerce en profundidad.

Kant define todas las intuiciones como cantidades extensivas, es decir, tales que la representación de las partes hace posible y precede necesariamente a la representación del todo. Pero el espacio y el tiempo no se presentan como son representados. Por el contrario, es la presentación del todo la que funda la posibilidad de las partes; estas no son sino virtuales y se actualizan tan sólo en los valores determinados de la intuición empírica. Lo que es extensivo es la intuición empírica. El error de Kant, en el mismo momento en que niega al espacio, como al tiempo, una extensión lógica, consiste en conservarle una extensión geométrica y reservar la cantidad intensiva para una materia que llena una extensión en determinado grado. En los cuerpos enantiomorfos, Kant reconocía exactamente una *diferencia interna*; pero, al no ser conceptual, sólo podía —según él— tener una *relación exterior* con la extensión toda entera como magnitud extensiva. De hecho, la paradoja de los objetos simétricos, como todo lo concerniente a la derecha y a la iz-

quierda, a lo largo y a lo bajo, a la forma y al fondo, tiene un origen intensivo. El espacio como intuición pura, *spatium*, es cantidad intensiva; y la intensidad como principio trascendental no es simplemente la anticipación de la percepción, sino el origen de una génesis cuádruple, la de las *extensio* como esquemas, la de la extensión como magnitud extensiva, la de la *qualitas* como materia que ocupa la extensión, la del *quale* como designación de objeto. Por ello, Hermann Cohen tiene razón en otorgar pleno valor al principio de las cantidades intensivas en su reinterpretación del kantismo.[8] Si bien es verdad que el espacio es irreductible al concepto, tampoco se puede negar su afinidad con la Idea, es decir, su capacidad (como *spatium* intensivo) de determinar en la extensión la actualización de las conexiones ideales (como relaciones diferenciales contenidas en la Idea). Y si es verdad que las condiciones de la experiencia posible se relacionan con la extensión, también hay condiciones de la experiencia real que, subyacentes, se confunden con la intensidad como tal.

La intensidad tiene tres caracteres. De acuerdo con un primer carácter, la cantidad intensiva comprende lo desigual en sí. Representa la diferencia en la cantidad, lo que hay de inanulable en la diferencia de cantidad, de inigualable en la cantidad misma: es, por consiguiente, la cualidad propia de la cantidad. Aparece menos como una especie del género cantidad que como la figura de un momento fundamental u original, presente en toda cantidad. Esto significa que la cantidad extensiva, por otra parte, es la figura de otro momento que señala más bien el destino o la finalidad cuantitativas (en un sistema numérico parcial). En la historia del número, se ve bien que cada tipo sistemático está construido sobre una desigualdad esencial, y conserva esa desigualdad en relación con el tipo inferior: así, la fracción recoge en sí la imposibilidad de igualar la relación de dos magnitudes con un número entero; el número irracional expresa, a su vez, la imposibilidad de determinar para dos

[8] Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (2da. ed., Dümmler, 1885), § 428 y sigs. Sobre el papel de las cantidades intensivas en la interpretación del kantismo por Cohen, cf. los comentarios de Jules Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (Presses Universitaires de France, 1954), págs. 183-202.

magnitudes una parte alícuota común, por consiguiente, de igualar su relación con un número, aunque fuera fraccionario, etcétera.

Es verdad que un tipo de número no conserva en su esencia una desigualdad sin conjurarla o anularla en el orden nuevo que instaura: el número fraccionario compensa su desigualdad característica por la igualdad de la parte alícuota; el número irracional subordina la suya a una igualdad de relaciones puramente geométrica, o mejor aun, aritméticamente, a una igualdad-límite marcada por una serie convergente de números racionales. Pero aquí volvemos a encontrar tan sólo la dualidad de la explicación y de lo implícito, de la extensión y de lo intensivo; pues, si el número anula su diferencia, lo hace solamente explicándola en la extensión que instaura. Pero la conserva en sí en el orden implicado que lo funda. Todo número es originalmente intensivo, vectorial, en tanto implica una diferencia de cantidad, en verdad no anulable; pero es extensivo y escalar, en tanto anula esa diferencia en otro plano que crea, en el que se explica. Hasta el tipo más simple de número confirma esa dualidad: el número natural es, en primer lugar, ordinal, es decir, originalmente intensivo. El número cardinal resulta de él, y se presenta como la explicación del ordinal. Frecuentemente se objeta que la ordenación no puede estar en el origen del número, porque ya implica operaciones cardinales de coligación. Pero eso ocurre porque se ha entendido mal la fórmula: el cardinal deriva del ordinal. La ordenación de ningún modo supone la repetición de una misma unidad, que debería «cardinalizarse» cada vez que se llega al número ordinal siguiente. La construcción ordinal no implica una unidad que se supone es la misma, sino solamente —lo veremos— una noción irreductible de distancia, distancias implicadas en la profundidad de un *spatium* intensivo (diferencias ordenadas). La unidad idéntica no está supuesta por la ordinación; por el contrario, corresponde al número cardinal y supone en él una igualdad extensiva, una equivalencia relativa de términos exteriorizados. Por consiguiente, es preciso cuidarse de creer que el número cardinal resulta analíticamente del ordinal, o de cada último término de una serie ordinal finita (en ese caso la objeción precedente estaría fundada). De hecho, el ordinal sólo llega a ser cardinal por extensión, en tanto las distancias envueltas en el

spatium se explican o se desarrollan, y se igualan, en una extensión que instaura el número natural. Esto significa que el concepto de número, desde el comienzo, es sintético.

La intensidad es lo no anulable en la diferencia de cantidad; pero esa diferencia de cantidad se anula en extensión; siendo la extensión, precisamente, el proceso por el cual la diferencia intensiva es puesta fuera de sí, distribuida de modo de ser conjurada, compensada, igualada, suprimida en la extensión que crea. ¡Pero cuántas operaciones son necesarias y deben intervenir en ese proceso! Ciertas páginas admirables del *Timeo* presentan lo divisible y lo indivisible.[9] Lo importante es que lo divisible se define como lo que comporta en sí lo desigual, mientras que lo indivisible (lo Mismo o lo Uno) tiende a imponerle una igualdad que lo haría dócil. Ahora bien, el Dios comienza a hacer una mezcla de los dos elementos. Pero precisamente porque B, lo divisible, se sustrae a la mezcla y hace valer su desigualdad, su carácter impar, el Dios sólo obtiene: $A + \frac{B}{2} = C$. De modo que debe hacer una segunda mezcla: $A + \frac{B}{2} + C$, es decir $A + \frac{B}{2} + \left(A + \frac{B}{2}\right)$. Pero siendo esa mezcla todavía rebelde, el Dios debe conjurar la rebelión: distribuye la mezcla en partes según dos progresiones aritméticas: una de razón 2 que remite al elemento A (1, 2, 4, 8); otra de razón 3 que remite a C, y que reconoce que B es impar (1, 3, 9, 27). Ahora, he aquí que el Dios se halla ante intervalos, *distancias* por llenar: lo hace con dos mediaciones, una de las cuales es aritmética (la correspondiente a A); y la otra, armónica (la correspondiente a C). De esto derivan relaciones, y relaciones entre esas relaciones, que prosiguen a través de toda la mezcla la tarea de acorralar a lo desigual en lo divisible. Todavía es preciso que el Dios corte el conjunto en dos, cruce los dos, después los curve en dos círculos, de los cuales el exterior recoge lo igual como movimiento de lo Mismo; y el otro, interior, orientado según una diagonal, conserva lo que subsiste de desigual en lo divisible repartiéndolo en círculos secundarios. Por último, el Dios no ha vencido lo desigual en sí; sólo le ha arrancado lo divisible, sólo lo ha rodeado de un

[9] Platón, *Timeo*, 35-37.

círculo de exterioridad, κύκλος ἔξωθεν. Ha igualado lo divisible en extensión, pero bajo esa extensión que es la del Alma del mundo, en lo más profundo de lo divisible, todavía lo desigual truena con intensidad. Poco le importa al Dios; pues llena toda la extensión del alma con la extensión de los cuerpos y sus cualidades. Recubre todo. Pero danza sobre un volcán. Nunca se han realizado tantas operaciones, las más diversas o alocadas, para extraer una extensión serena y dócil de las profundidades de un *spatium* intensivo, y conjurar una Diferencia que subsiste en sí, aun cuando se anula fuera de sí. Siempre la tercera hipótesis del *Parménides*, la del instante diferencial o intensivo, amenaza la tarea del Dios.

Un segundo carácter se desprende del primero: abarcando lo desigual en sí, siendo ya diferencia en sí, la intensidad *afirma* la diferencia. Hace de la diferencia un objeto de afirmación. Curie señalaba que era cómodo, pero enojoso, hablar de la disimetría en términos negativos, como de una ausencia de simetría, sin crear las palabras positivas capaces de designar la infinidad de operaciones de no-recubrimiento. Lo mismo ocurre con la desigualdad: es por desigualdades que se descubre la fórmula afirmativa del número irracional (para p, q enteros, cada número $(p\text{-}q\sqrt{2})^2$ siempre superará un cierto valor). Es también por las desigualdades que se prueba positivamente la convergencia de una serie (la función mayorante). La empresa tan importante de una matemática sin negación no se funda, evidentemente, sobre la identidad, que determina, por el contrario, lo negativo en el tercero excluido y la no-contradicción. Esa empresa descansa, axiomáticamente, sobre una definición afirmativa de la desigualdad ($\neq$) para dos números naturales y, en los otros casos, sobre una definición positiva de la distancia ($\neq\neq$) que pone en juego tres términos en una serie infinita de relaciones afirmativas. Basta considerar la diferencia formal entre las dos proposiciones siguientes para presentir ya la potencia lógica de una afirmación de las distancias en el elemento puro de la diferencia positiva: «si $a \neq b$ es *imposible*, se tiene $a = b$ y» «si a está *distante* de todo número c que está distante de b, se tiene $a = b$.[10] Pero ve-

[10] Es G. F. C. Griss quien, en el cuadro de intuicionismo brouweriano fundó y desarrolló la idea de una matemática sin negación: *Logique des*

remos que la distancia así entendida de ningún modo es una magnitud extensiva, y debe relacionarse con su origen intensivo. Porque la intensidad ya es diferencia, remite a una serie de otras diferencias, que afirma al afirmarse. En general, se observa que no hay relaciones de frecuencias nulas, ni potencial efectivamente nulo, ni presión absolutamente nula; así como en una regla de graduación logarítmica, el cero se encuentra en el infinito del lado de las fracciones progresivamente más pequeñas. Y es preciso ir más lejos, a riesgo de caer en una «ética» de las cantidades intensivas. Construida al menos sobre dos series, superior e inferior, y remitiendo cada serie, a su vez, a otras series implicadas, la intensidad afirma hasta lo más *bajo*, hace de lo más bajo un objeto de afirmación. Es preciso la potencia de una cascada o de una caída profunda para llegar hasta allí, para hacer de la degradación misma una afirmación. Todo es vuelo de águila, todo es desplome, suspensión y descenso. Todo va de arriba abajo, y, por ese movimiento afirma lo más bajo, síntesis asimétrica. Arriba y abajo, por otra parte, no son sino modos de decir. Se trata de la profundidad y del bajo fondo que le pertenece esencialmente. No hay profundidad que no «remueva» un bajo fondo: es allí donde la distancia se elabora, pero la distancia como afirmación de lo que distancia, la diferencia como sublimación de lo bajo.

¿Cuándo surge lo negativo? La negación es la imagen invertida de la diferencia, es decir, la imagen de la intensidad vista desde abajo. Todo se invierte, en efecto. Lo que, desde arriba, es afirmación de la diferencia, por lo bajo se convier-

---

mathématiques intuitionnistes sans négation (*C. R. Ac. des Sc.*, 8 de noviembre de 1948); *Sur la négation* (Synthèse, Bussum, Amsterdam, 1948-1949).

Sobre la noción de separación, de distancia o de diferencia positiva según Griss, cf. A. Heyting, *Les fondements mathématiques, Intuitionnisme, Théorie de la démonstration* (trad. Février, Gauthier-Villars); Paulette Février, *Manifestations et sens de la notion de complémentarité* (Dialectica, 1948) y sobre todo Nicole Dequoy, *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective* (Gauthier-Villars, 1955), donde se dan numerosos ejemplos de demostraciones de Griss, por oposición a las demostraciones que implican negaciones.

Los límites de esa matemática, tal como Mme Février los señala, no nos parecen provenir de la noción misma de distancia o de diferencia, sino solamente de la teoría de los problemas que Griss le ha agregado: cf. *supra*, cap. 3.

te en negación de lo que difiere. También allí, por consiguiente, lo negativo sólo aparece con la extensión y la cualidad. Hemos visto que la primera dimensión de la extensión era potencia de limitación; así como la segunda, potencia de oposición. Y esas dos figuras de lo negativo se hallan fundadas en el carácter «conservador» de las extensiones (no se puede hacer crecer una extensión en un sistema, sin hacer decrecer la extensión de la misma naturaleza del sistema en relación). A su vez, la cualidad parece inseparable de la oposición: oposición de contradicción, como lo ha mostrado Platón, en la medida en que cada cualidad plantea la identidad del «más» o del «menos» en las intensidades que aísla; oposición de contradictoriedad en la distribución acoplada de las cualidades mismas. Y cuando falla la contradictoriedad, como en el caso de los olores, es para dejar lugar a un juego de limitaciones en una serie de semejanzas crecientes o decrecientes. Sin duda, por otra parte, la semejanza es la ley de la cualidad; como la igualdad, la de la extensión (o la invariancia, la de la extensión): por ello, la extensión y la cualidad son las dos formas de la generalidad. Pero precisamente, eso basta para hacer de ellos los elementos de la representación, sin los cuales la representación misma no podría cumplir su tarea más íntima que consiste en relacionar la diferencia con lo idéntico. A las dos razones que precedentemente hemos determinado para dar cuenta de la ilusión de lo negativo podemos, por lo tanto, agregar una tercera.

La diferencia no es la negación; por el contrario, la negación es la diferencia invertida, vista desde el lado pequeño. Siempre la vela invertida en el ojo de buey. La diferencia está invertida, en primer lugar, por las exigencias de la representación que la subordina a la identidad. Luego, por la sombra de los «problemas», que suscita la ilusión de lo negativo. Finalmente, por la extensión y la cualidad que vienen a recubrir o explicar la intensidad. *Es bajo la cualidad, es en la extensión donde la intensidad aparece invertida*, y que su diferencia característica toma la figura de lo negativo (de limitación u oposición). La diferencia no liga su suerte a lo negativo sino en la extensión, bajo la cualidad que, precisamente, tiende a anularla. Cada vez que nos encontramos ante oposiciones calificadas, y en una extensión donde estas se reparten, para resolverlas no debemos contar con una síntesis extensiva que las superaría. Por el con-

trario, es en la profundidad intensiva donde viven las disparidades constituyentes, las distancias envueltas que están en el origen de la ilusión de lo negativo, pero que son también el principio que denuncia esa ilusión. Sólo la profundidad resuelve, porque sólo la diferencia plantea problemas. No es la síntesis de los diferentes la que nos lleva a su reconciliación en la extensión (seudoafirmación); por el contrario, es la *diferenciación* de su diferencia la que las afirma en intensidad. Las oposiciones siempre son planas; expresan sólo sobre un plano el efecto desnaturalizado de una profundidad original. Frecuentemente se ha observado esto en las imágenes estereoscópicas; y, más generalmente, todo campo de fuerzas remite a una energía potencial; toda oposición remite a una «discordancia» más profunda; las oposiciones sólo se resuelven en el tiempo y la extensión en tanto las heterogeneidades han inventado, en primer lugar, su orden de comunicación en profundidad, y en tanto han encontrado esa dimensión donde se envuelven, trazando caminos intensivos apenas reconocibles en el mundo ulterior de la extensión cualificada.[11]

¿Cuál es el ser *de lo* sensible? De acuerdo con las condiciones de esta pregunta, la respuesta debe designar la existencia paradójica de un «algo» que, a la vez, resulta imposible de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio empírico), y no puede dejar de ser sentido (desde el punto de vista del ejercicio trascendente). En el texto del libro VII de la *República*, Platón mostraba cómo tal ser transmitía la prueba de fuerza a las otras facultades, las arrancaba de su torpor, conmoviendo la memoria y constriñendo el pensamiento. Pero ese ser, Platón lo determinaba de la siguiente manera: era, al mismo tiempo, lo sensible-contrario. Platón quiere decir, como lo muestra expresamente el *Filebo*, que una cualidad o una relación sensibles son inseparables en sí mismas de una contradictoriedad, y hasta de una contradicción en el sujeto al que se le atribuyen. Siendo toda

[11] Sobre la profundidad, las imágenes estereoscópicas y la «solución de las antinomias», cf. Raymond Ruyer, «Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur» (*Revue de Métaphysique et de Morale*, julio de 1956). Y sobre el primado de la «discordancia» en relación con la oposición, cf. la crítica que Gilbert Simondon hace del «espacio hodológico» de Lewin: *L'individu et sa genèse physicobiologique* (Presses Universitaires de France, 1964), págs. 232-4.

cualidad un devenir, no se llega a ser más «duro» de lo que se era (o más grande), sin, por eso, hacerse al mismo tiempo más «blando» que lo que se está a punto de ser (más pequeño que lo que se es). No nos sacaremos esto de encima distinguiendo los tiempos; pues la distinción de los tiempos es posterior al devenir que pone el uno en el otro, o que plantea al mismo tiempo el movimiento por el que se constituye el nuevo presente y el movimiento por el cual lo antiguo se constituye como pasado. Parece que no se puede escapar a un loco-devenir, a un devenir ilimitado que implica tanto la identidad de los contrarios como la coexistencia del *más* y el *menos* en la cualidad. Pero esa respuesta platónica tiene graves inconvenientes: de hecho, ya reposa sobre las cantidades intensivas, pero sólo las reconoce en las cualidades que están en desarrollo, y por ello designa el ser de lo sensible como la contradictoriedad en la cualidad. Pero lo sensible-contrario o la contradictoriedad en la cualidad, si bien pueden constituir el ser sensible por excelencia, de ningún modo constituyen el ser *de lo* sensible. Es la diferencia en la intensidad, no la contradictoriedad en la cualidad, la que constituye el ser «de lo» sensible. La contradictoriedad cualitativa no es sino la reflexión de lo intenso, reflexión que lo traiciona explicándolo en la extensión. Es la intensidad, la diferencia en la intensidad, la que constituye el límite propio de la sensibilidad. Por ello, tiene el carácter paradójico de ese límite: es lo insensible, lo que no puede ser sentido porque siempre está recubierto por una cualidad que lo aliena o que lo «contraría», distribuido en una extensión que lo invierte y lo anula. Pero también es lo que no puede ser sino sentido, lo que define el ejercicio trascendente de la sensibilidad, ya que da a sentir, y por eso despierta la memoria y fuerza el pensamiento. Captar la intensidad independientemente de la extensión o antes de la cualidad en las que se desarrolla, ese es el objeto de una distorsión de los sentidos. Una pedagogía de los sentidos está orientada hacia ese fin, y es parte integrante del «trascendentalismo». Experiencias farmacodinámicas o físicas, como las del vértigo, se acercan a ese fin: nos revelan esa diferencia en sí, esa profundidad en sí, esa intensidad en sí en el momento original en el que ya no es calificada ni extensa. Entonces el carácter desgarrador de la intensidad, por más débil que sea su grado, le restituye su verdadero sentido; no se trata de una anticipa-

ción de la percepción, sino del límite propio de la sensibilidad desde el punto de vista de un ejercicio trascendente.

De acuerdo con un tercer carácter que resume los otros dos, la intensidad es una cantidad implicada, envuelta, «embrionizada». No implicada en la cualidad. Eso sólo lo es secundariamente. Está antes que nada implicada en sí misma: implicante e implicada. Debemos concebir la implicación como una forma de ser perfectamente determinada. En la intensidad, llamamos *diferencia* a lo que es realmente implicante, envolvente; llamamos *distancia* a lo que está realmente implicado o envuelto. Por ello, la intensidad no es ni divisible como la cantidad extensiva, ni indivisible como la cualidad. La divisibilidad de las cantidades extensivas se define: por la determinación relativa de una unidad (no siendo esa unidad en sí misma indivisible, sino marcando tan sólo el nivel en que se detiene la división); por la equivalencia de las partes determinadas por la unidad; por la consustancialidad de esas partes con el todo que se divide. Por consiguiente, la división puede hacerse y prolongarse, sin que nada cambie en la naturaleza de lo dividido. Por el contrario, cuando se observa que una temperatura no está compuesta por temperaturas, una velocidad por velocidades, se quiere decir que cada temperatura ya es diferencia, y que las diferencias no se componen de diferencias del mismo orden, sino que implican series de términos heterogéneos. Como lo mostraba Rosny, la ficción de una cantidad homogénea se desvanece en la intensidad. Una cantidad intensiva se divide, pero no se divide sin cambiar de naturaleza. En un sentido, por lo tanto, es indivisible; pero sólo porque ninguna parte preexiste a la división, ni conserva la misma naturaleza al dividirse. Sin embargo, se debe hablar de «lo más pequeño» y de «lo más grande»: precisamente, según que la naturaleza de cierta parte suponga cierto cambio de naturaleza o sea supuesta por él. Así la aceleración o la disminución de un movimiento definen en él partes intensivas, más grandes o más chicas; al mismo tiempo que cambian de naturaleza según el orden de esos cambios (diferencias ordenadas). Es en ese sentido que la diferencia en profundidad se compone de distancias, no siendo de ningún modo la «distancia» una cantidad extensiva, sino una relación asimétrica indivisible, de carácter ordinal e intensivo, que se establece entre series de términos heterogéneos y ex-

presa cada vez la naturaleza de lo que se divide sin cambiar de naturaleza.[12] Al revés que las cantidades extensivas, las cantidades intensivas se definen, por lo tanto, por la diferencia envolvente —las distancias envueltas— y lo desigual en sí, que revela un «resto» natural como materia del cambio de naturaleza. A partir de esto, debemos distinguir dos tipos de multiplicidades, como las distancias y las longitudes: las multiplicidades implícitas y las explícitas, aquellas cuya métrica varía con la división y las que llevan el principio invariable de su métrica. Diferencia, distancia, desigualdad; esos son los caracteres positivos de la profundidad como *spatium* intensivo. Y el movimiento de la explicación es aquel por el cual la diferencia tiende a anularse, pero también las distancias a extenderse, a desarrollarse en longitudes, y lo divisible a igualarse. (Una vez más, Platón tiene el mérito de haber advertido que lo divisible sólo formaba una naturaleza en sí al abarcar lo desigual.)

Se nos podría reprochar el haber puesto en la intensidad todas las diferencias de naturaleza, y así haberla engrosado con todo lo que normalmente corresponde a la cualidad. Pero también, con las distancias, se nos puede reprochar el haber puesto allí lo que normalmente pertenece a las cantidades extensivas. Esos reproches no nos parecen fundados. Es muy cierto que la diferencia, al desarrollarse en extensión, se convierte en simple diferencia de grado, no teniendo ya su razón en sí misma. Es muy cierto que la cualidad se beneficia entonces con esa razón alienada, y se carga de diferencias de naturaleza. Pero la distinción de ambas, como la del mecanismo y del «cualitativismo», descansa sobre un juego de prestidigitación: la una se aprovecha de lo que ha desaparecido en la otra, pero la verdadera diferencia no pertenece a ninguna de las dos. La diferencia sólo se hace cualitativa en el proceso por el que se anula en extensión. En su

[12] Alois Meinong, «Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzses», *Zschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.*, XI, 1896) y Bertrand Russell (*The principles of mathematics*, 1903, cap. 31) han señalado muy bien la distinción entre las longitudes o extensiones y las diferencias o distancias. Unas son cantidades extensivas divisibles en partes iguales; las otras son cantidades de origen intensivo, relativamente indivisibles, es decir, que no se dividen sin cambiar de naturaleza. Leibniz fue el primero que fundó la teoría de las distancias, ligándolas con el *spatium*, y oponiéndolas a las magnitudes de la *extensio*. Cf. Martial Guéroult, «Espace, point et vide chez Leibniz», *RMM*, 1946.

misma naturaleza, la diferencia ya no es cualitativa ni extensiva. En primer lugar, señalemos que las cualidades tienen mucha más estabilidad, inmovilidad y generalidad de lo que se dice a veces. Se trata de órdenes de semejanza. Que difieren, y difieren por naturaleza, es cierto; pero siempre dentro de un orden supuesto de semejanza. Y sus variaciones en la semejanza remiten, precisamente, a variaciones de un tipo totalmente distinto. Ciertamente, una diferencia cualitativa no reproduce o no expresa una diferencia de intensidad. Pero en el pasaje de una cualidad a otra, aun bajo el máximo de semejanza o de continuidad, hay fenómenos de desfasaje y de estancamiento, de choques de diferencia, de distancia; todo un juego de conjunciones y disyunciones, toda una profundidad que forma una escala graduada más que una duración propiamente cualitativa. Y la duración que se atribuye a la cualidad, ¿qué sería si no una carrera hacia la tumba, qué tiempo tendría, si no el tiempo necesario para la aniquilación de la diferencia en la extensión correspondiente, si no el tiempo necesario para la uniformización de las cualidades entre ellas, si la intensidad no viniera a tensarla, a sostenerla, a retomarla? En suma, jamás habría diferencias cualitativas o de naturaleza, como tampoco habría diferencias cuantitativas o de grado, si no existiera la intensidad que es capaz de constituir a unas en la cualidad, a otras en la extensión, a riesgo de que parezcan extinguirse las unas en las otras.

Por ello, la crítica bergsoniana de la intensidad parece poco convincente. Ella se da cualidades completamente hechas y extensiones ya constituidas. Reparte la diferencia en diferencias de naturaleza en la cualidad, en diferencias de grado en la extensión. Es forzoso que la intensidad, desde ese punto de vista, ya no aparezca sino como un mixto impuro; ya no es sensible ni perceptible. Pero, de ese modo, Bergson ya ha puesto en la cualidad todo lo que corresponde a las cantidades intensivas. Quería liberar la cualidad del movimiento superficial que la liga a la contradictoriedad o a la contradicción (por ello oponía la duración al devenir); pero sólo podía hacerlo atribuyendo a la cualidad una profundidad que es, precisamente, la de la cantidad intensiva. No se puede estar a la vez contra lo negativo y contra la intensidad. Es sorprendente que Bergson defina la duración cualitativa, no como indivisible, sino como lo que cambia de na-

turaleza dividiéndose, lo que no cesa de dividirse al cambiar de naturaleza: multiplicidad virtual —dice— por oposición a la multiplicidad actual del número y de la extensión que sólo retiene diferencias de grado. Ahora bien, en esa filosofía de la Diferencia que representa el conjunto del bergsonismo, llega un momento en que Bergson se interroga sobre la doble génesis de la cualidad y la extensión. Y esa diferenciación fundamental (cualidad-extensión) sólo puede encontrar su razón en una gran síntesis de la Memoria que hace coexistir todos los grados de diferencia como grados de aflojamiento y de contracción, y que redescubre en el seno de la duración el orden implicado de esa intensidad que sólo había sido denunciada desde afuera y provisoriamente.[13] Pues las diferencias de grado y la extensión que las representa mecánicamente no tienen su razón en sí mismas; pero las diferencias de naturaleza y la duración que las representa cualitativamente tampoco la tienen. El alma del mecanismo dice: todo es diferencia de grado. El alma de la cualidad responde: por todos lados hay diferencias de naturaleza. Pero se trata de almas falsas y de almas comparsas, cómplices. Tomemos en serio la pregunta célebre: ¿hay una diferencia de naturaleza, o de grado, entre las diferencias de grado y las diferencias de naturaleza? Ni una cosa ni la otra. La diferencia sólo es de grado en la extensión donde se explica: sólo es de naturaleza bajo la cualidad que viene a recubrirla en esa extensión. Entre las dos hay todos los grados de la diferencia, bajo las dos está toda la naturaleza de la diferencia: lo intensivo. Las diferencias de grado son sólo el más bajo grado de la diferencia, y las diferencias de naturaleza son la más alta naturaleza de la diferencia. Lo que las

[13] Bergson, desde el comienzo, definió la duración como una «multiplicidad», una divisibilidad, pero que no se divide sin cambiar de naturaleza: *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Oeuvres*, Editions du Centenaire), págs. 57 y sigs. y sobre todo *Matière et mémoire*, págs. 341-2. Por lo tanto no hay sólo una diferencia de naturaleza entre la duración y la extensión, sino que la duración se distingue de la extensión como las mismas *diferencias de naturaleza* se distinguen de las *diferencias de grado* (dos tipos de «multiplicidad»). Sin embargo, de otra manera, la duración se confunde con la *naturaleza de la diferencia*, y, en esa calidad, comprende todos los *grados de la diferencia*: de allí la reintroducción de intensidades interiores a la duración, y la idea de una coexistencia en la duración de todos los grados de aflojamiento y de contracción (tesis esencial de *Matière et mémoire* y de *La pensée et le mouvant*).

diferencias de naturaleza y de grado separan o diferencian, he aquí que los grados o la naturaleza de la diferencia lo convierten en lo Mismo, pero lo mismo que se dice de lo diferente. Y Bergson, lo hemos visto, llegaba hasta esta extrema conclusión: la identidad de la naturaleza y de los grados de la diferencia, eso «mismo», quizás, es la Repetición (repetición ontológica). . .

Hay una ilusión ligada a las cantidades intensivas. Pero la ilusión no es la intensidad misma; es más bien el movimiento por el cual la diferencia de intensidad se anula. No porque se anule en apariencia. Se anula realmente, pero fuera de sí, en la extensión y bajo la cualidad. Por lo tanto, debemos distinguir dos órdenes de implicación o de degradación: una implicación segunda, que designa el estado en el cual las intensidades están implicadas en las cualidades y la extensión que las explican; y una implicación primaria que designa el estado en el cual la intensidad está implicada en sí misma, a la vez envolvente y envuelta. Una degradación segunda donde la diferencia de intensidad se anula, alcanzando lo más alto lo más bajo; y una potencia de degradación primera donde lo más alto afirma lo más bajo. La ilusión consiste precisamente en la confusión de esas dos instancias, de esos dos estados, extrínseco e intrínseco. ¿Y cómo podría ser evitada desde el punto de vista del ejercicio empírico de la sensibilidad, ya que este sólo puede captar la intensidad en el orden de la cualidad y de la extensión? Unicamente el estudio trascendental puede descubrir que la intensidad permanece implicada en sí misma, y continúa envolviendo la diferencia, en el mismo momento en que ella se refleja en la extensión y en la cualidad que crea; las que, a su vez, sólo la implican secundariamente, justo lo necesario para «explicarla». La extensión, la cualidad, la limitación, la oposición, designan realidades; pero lo ilusorio es la figura que allí toma la diferencia. La diferencia prosigue su vida subterránea cuando se enturbia su imagen reflejada por la superficie. Y corresponde a esa imagen, pero sólo a esa imagen, enturbiarse, como corresponde a la superficie anular la diferencia, pero sólo en la superficie.

Preguntábamos cómo extraer del principio empírico de Carnot, o de Curie, un principio trascendental. Cuando tratamos de definir la *energía* en general, o bien tenemos en cuenta factores extensivos y calificados de la extensión: en-

tonces estamos reducidos a decir «hay algo que permanece constante», formulando así la grande pero chata tautología de lo Idéntico. O bien, por el contrario, consideramos la intensidad pura tal como está implicada en esa región profunda donde no se desarrolla ninguna cualidad, donde no se despliega ninguna extensión; definimos entonces la energía por la diferencia encerrada en esa intensidad pura, y es la fórmula «diferencia de intensidad» la que carga con la tautología, pero esta vez con la bella y profunda tautología de lo Diferente. Por lo tanto, se evitará confundir la energía en general con una energía uniforme en reposo que haría imposible toda transformación. Sólo puede estar en reposo una forma de energía particular, empírica, calificada en la extensión, donde la diferencia de intensidad ya está anulada, puesto que está fuera de sí y distribuida en los elementos del sistema. Pero la energía en general o la cantidad intensiva es el *spatium*, teatro de toda metamorfosis, diferencia en sí que envuelve todos sus grados en la producción de cada uno. En ese sentido, la energía, la cantidad intensiva, es un principio trascendental y no un concepto científico. De acuerdo con la repartición de los principios empíricos y trascendentales, se llama principio empírico a la instancia que rige un dominio. Todo dominio es un sistema parcial extenso calificado, que se encuentra regido de tal modo que la diferencia de intensidad que lo crea tiende a anularse en él (*ley de la naturaleza*). Pero los dominios son distributivos y no se suman; hay tanta extensión en general como energía en general en la extensión. A la inversa, hay un espacio intensivo sin otra calificación, y en ese espacio, una energía pura. El principio trascendental no rige ningún dominio, pero da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al principio. Es la diferencia de intensidad la que crea el dominio, y lo da al principio empírico según el cual ella se anula (en él). Ella es el principio trascendental que se conserva en sí, fuera del alcance del principio empírico. Y, al mismo tiempo, que las leyes de la naturaleza actúan sobre la superficie del mundo, el eterno retorno no deja de retumbar en otra dimensión, la de lo trascendental o del *spatium* volcánico.

Cuando decimos que el eterno retorno no es el retorno de lo Mismo, de lo Semejante o de lo Igual, queremos decir que no presupone ninguna identidad. Por el contrario, se da a

un mundo *sin identidad*, sin semejanza y sin igualdad. Se da en un mundo cuyo mismo fondo es la diferencia, donde todo reposa sobre disparidades, diferencias de diferencias que repercuten al infinito (el mundo de la intensidad). El mismo, el eterno retorno, es lo Idéntico, lo semejante y lo igual. Pero justamente, no presupone nada de lo que es en aquello donde se da. Se da en lo que no tiene identidad, ni semejanza, ni igualdad. Es lo idéntico que se da en lo diferente, la semejanza que se da en la pura disparidad, lo igual que sólo se da en lo desigual, la proximidad, de todas las distancias. Es preciso que las cosas sean descuartizadas en la diferencia, y su identidad disuelta, para que se conviertan en la presa del eterno retorno, y de la identidad en el eterno retorno. A partir de ello, se puede medir el abismo que separa el eterno retorno como creencia «moderna», y hasta creencia del porvenir, y el eterno retorno como creencia antigua, o supuestamente antigua. A decir verdad, es una adquisición irrisoria de nuestra filosofía de la historia el oponer el tiempo histórico, que sería el nuestro, al tiempo cíclico, que habría sido el de los Antiguos. Se creería que, entre los antiguos, *eso gira*; y entre los Modernos, eso va en línea recta: esa oposición de un tiempo cíclico y de un tiempo lineal es una idea pobre. Cada vez que un esquema semejante es puesto a prueba, sale arruinado, y por varias razones. Ante todo, el eterno retorno, tal como se le atribuye a los Antiguos, presupone la identidad en general de lo que se supone hace retornar. Ahora bien, ese retorno de lo idéntico está sometido a ciertas condiciones que lo contradicen de hecho. Pues, o bien se funda sobre la transformación cíclica de los elementos cualitativos los unos en los otros (eterno retorno físico), o bien sobre el movimiento circular de los cuerpos celestes incorruptibles (eterno retorno astronómico). En los dos casos, el retorno se presenta como «ley de la naturaleza». En un caso, es interpretado en términos de cualidad; en el otro, en términos de extensión. Pero, astronómica o física, extensiva o cualitativa, esa interpretación del eterno retorno ya ha reducido la identidad que ella supone a una simple semejanza muy general; pues el «mismo» proceso cualitativo, o la «misma» posición respectiva de los astros sólo determinan semejanzas groseras en los fenómenos que rigen. Aun más, el eterno retorno es entonces tan mal comprendido que se opone a lo que le está íntimamente ligado:

por una parte, encuentra un primer límite cualitativo en las metamorfosis y las transmigraciones, con el ideal de una salida fuera de la «rueda de los nacimientos»; por otra, encuentra un segundo límite cuantitativo en el número irracional, en la irreductible desigualdad de los períodos celestes. He aquí que los dos temas más profundamente ligados al eterno retorno, el de la metamorfosis cualitativa y el de la desigualdad cuantitativa se vuelven contra él, al haber perdido toda relación inteligible con aquel. No decimos que el eterno retorno, «tal como en él creían los Antiguos», es erróneo o mal fundado. Decimos que los Antiguos sólo creían en él aproximada y parcialmente. No era un eterno retorno, sino ciclos parciales y ciclos de semejanza. Era una generalidad; en suma, una ley de la naturaleza. (Hasta el Gran Año de Heráclito no es sino el tiempo que necesita la parte de fuego que constituye a un ser vivo para transformarse en tierra y volver a ser fuego.)[14] O bien, si hay en Grecia, o en otra parte, un verdadero saber del eterno retorno, se trata de un cruel saber esotérico que es preciso buscar en otra dimensión, misteriosa de otro modo; se trata de una singularidad distinta de aquella de los ciclos astronómicos o cualitativos y sus generalidades.

¿Por qué Nietzsche, conocedor de los griegos, sabía que el eterno retorno es *su* invención, la creencia intempestiva o del porvenir? Porque «su» eterno retorno de ningún modo es el retorno de un mismo, de un semejante o de un igual. Nietzsche decía muy bien: si hubiera una identidad, si hubiera para el mundo un estado cualitativo indiferenciado, o para los astros una posición de equilibrio, sería una razón para no salir de ella, no una razón para entrar en un ciclo. Así Nietzsche enlaza el eterno retorno a lo que parecía oponerse a él, o limitarlo desde afuera: la metamorfosis integral, lo desigual irreductible. La profundidad, la distancia, los bajos fondos, lo tortuoso, las cavernas, lo desigual en sí, forman el único pasaje del eterno retorno. Zaratustra se lo recuerda al bufón, pero también al águila y a la serpiente: no es una «cantinela» astronómica, ni siquiera una ronda física. . . No es una ley de la naturaleza. El eterno retorno se elabora en un fondo, en un sin fondo donde la Naturaleza

[14] Sobre la reticencia de los griegos, por ejemplo, respecto del eterno retorno, cf. Charles Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque, devenir cyclique et pluralité des mondes* (Klincksieck, ed., 1953).

original reside en su caos, por encima de los reinos y de las leyes que constituyen sólo la segunda naturaleza. Nietzsche opone «su» hipótesis a la hipótesis cíclica, «su» profundidad a la ausencia de profundidad en la esfera de los fijos. El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo; es intensivo, puramente intensivo. Es decir: se da en la diferencia. En eso radica la conexión fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder. El uno sólo se puede dar en el otro. La voluntad de poder es el mundo centelleante de las metamorfosis, de las intensidades comunicantes, de las diferencias de diferencias, de los *soplos*, insinuaciones y expiraciones: mundo de intensivas intencionalidades, mundo de simulacros o de «misterios».[15] El eterno retorno es el ser de ese mundo, el único Mismo que se da en ese mundo, que excluye de él toda identidad previa. Es cierto que Nietzsche se interesaba en la energética de su tiempo; pero no se trataba de la nostalgia científica de un filósofo; es preciso adivinar lo que él iba a buscar en la ciencia de las cantidades intensivas, el medio de realizar lo que él llamaba la profecía de Pascal: hacer del caos un objeto de afirmación. Sentida contra las leyes de la naturaleza, la diferencia en la voluntad de poder es el objeto más alto de la sensibilidad, la *hohe Stimmung* (se recordará que la voluntad de poder fue presentada en primer lugar como sentimiento, sentimiento de la distancia). Pensada contra las leyes del pensamiento, la repetición en el eterno retorno es el más alto pensamiento, la *gross Gedanke*. La diferencia es la primera afirmación, el eterno retorno es la segunda, «eterna afirmación del ser», o la enésima potencia que se da en la primera. Siempre es a partir de una señal, es decir, de una intensidad primera, que se designa el pensamiento. A través de la cadena rota o el anillo tortuoso, somos conducidos violentamente del límite de los sentidos al límite del pensamiento, de lo que sólo puede ser sentido a lo que sólo puede ser pensado.

Es porque nada es igual, porque todo se baña en su diferencia, en su desemejanza y su desigualdad, hasta consigo,

[15] Pierre Klossowski ha mostrado la conexión del eterno retorno con intensidades puras que funcionan como «signos»: cf. «Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même» (en *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Editions de Minuit, 1967). En su relato *Le Baphomet* (Mercure, 1965), Klossowski llega muy lejos en la descripción de ese mundo de «soplos» intensivos que constituye la materia propia del eterno retorno.

que todo retorna. O más bien, nada retorna. Lo que no retorna es lo que niega el eterno retorno, lo que no soporta la prueba. Lo que no vuelve es la cualidad, la extensión, porque la diferencia como condición del eterno retorno se anula en él. Es lo negativo, porque la diferencia se invierte en él para anularse. Es lo idéntico, lo semejante y lo igual, porque estos constituyen las formas de la indiferencia. Es Dios, es el yo [moi] como forma y garante de la identidad. Es todo lo que no aparece sino bajo la ley de «una vez por todas», en la que está incluida la repetición cuando se somete a la condición de identidad de una misma cualidad, de un mismo cuerpo extenso, de un mismo yo [moi] (así la «resurrección»). . . En verdad, ¿esto significa que ni la cualidad ni la extensión retornan? O bien, ¿no se nos llevaría a distinguir como dos estados de la cualidad, dos estados de la extensión? Uno donde la cualidad fulgura como signo en la distancia o el intervalo de una diferencia de intensidad; otro, donde, como efecto, ella ya reacciona sobre su causa y tiende a anular la diferencia. Uno donde la extensión todavía permancce implicada en el orden envolvente de las diferencias; otro, donde la extensión explica la diferencia y la anula en el sistema calificado. Esa distinción, que no puede ser efectuada en la experiencia, se hace posible desde el punto de vista del pensamiento del eterno retorno. La dura ley de la explicación es que lo que se explica, *se explica de una vez por todas*. La ética de las cantidades intensivas sólo tiene dos principios: afirmar hasta lo más bajo, no explicarse (demasiado). Debemos ser como el padre que reprochaba al hijo haber dicho todas las malas palabras que sabía, no sólo porque estaba mal, sino porque las había dicho todas de golpe, porque no se había guardado nada, ningún resto para la sutil materia implicada del eterno retorno. Y si el eterno retorno, aun al precio de nuestra coherencia y en provecho de una coherencia superior, reduce las cualidades al estado de puros signos, y no retiene de las extensiones sino lo que se combina con la profundidad original, entonces aparecerán cualidades más bellas, colores más brillantes, piedras más preciosas, extensiones más vibrantes, ya que, reducidas a sus razones seminales, habiendo roto toda relación con lo negativo, las cualidades permanecerán para siempre aferradas al espacio intensivo de las diferencias positivas; entonces, a su vez, se cumplirá la predicción final del *Fedón*,

cuando Platón promete a la sensibilidad, desprendida de su ejercicio empírico, templos, astros y dioses como nunca se han visto, afirmaciones inauditas. La predicción no se realiza, es cierto, más que en la inversión del propio platonismo.

La afinidad de las cantidades intensivas con las diferenciales ha sido frecuentemente negada. Pero la crítica sólo alcanza a una falsa concepción de la afinidad. Esta no debe fundarse sobre la consideración de una serie, de los términos de una serie y de las diferencias entre términos consecutivos, sino sobre la confrontación de dos tipos de relaciones, relaciones diferenciales en la síntesis recíproca de la Idea, relaciones de intensidad en la síntesis asimétrica de lo sensible. La síntesis recíproca $\frac{dy}{dx}$ se prolonga en la síntesis asimétrica que liga y a x. El factor intensivo es una derivada parcial o la diferencial de una función compuesta. Entre la intensidad y la Idea se establece toda una corriente de intercambio, como entre dos figuras correspondientes de la diferencia. Las Ideas son multiplicidades virtuales, problemáticas o «perplejos», hechas de relaciones entre elementos diferenciales. Las intensidades son multiplicidades implicadas, «implejos», hechos de relaciones entre elementos asimétricos que dirigen el curso de actualización de las Ideas, y determinan los casos de solución para los problemas. Por ello, la estética de las intensidades desarrolla cada uno de sus momentos en correspondencia con la dialéctica de las Ideas: la potencia de la intensidad (profundidad) está fundada sobre la potencialidad de la Idea. Ya la ilusión reencontrada en el nivel de la estética retoma la de la dialéctica; y la forma de lo negativo es la sombra proyectada de los problemas y de sus elementos, antes de ser la imagen invertida de las diferencias intensivas. Tanto parecen anularse las cantidades intensivas como desvanecerse las Ideas problemáticas. El inconsciente de las pequeñas percepciones como cantidades intensivas remite al inconsciente de las Ideas. Y el arte de la estética hace eco al de la dialéctica. Este último es la ironía, como arte de los problemas y de las preguntas, que se expresa en el manejo de las relaciones diferenciales y en la distribución de lo ordinario y de lo singular. Pero el arte de la estética es el humor, arte físico de las señales y de los

signos, que determina las soluciones parciales o los casos de solución; en suma, arte implicado de las cantidades intensivas.

Esas correspondencias muy generales no indican, sin embargo, cómo se ejerce exactamente la afinidad, y cómo se opera el enlace de las cantidades intensivas con las diferenciales. Retomemos el movimiento de la Idea, inseparable de un proceso de actualización. Una Idea, una multiplicidad, como la de color, por ejemplo, está constituida por la coexistencia virtual de las relaciones entre elementos genéticos o diferenciales de un cierto orden. Son esas relaciones las que se actualizan en colores cualitativamente distintos, al mismo tiempo que sus puntos relevantes se encarnan en extensiones distinguidas que se corresponden con esas cualidades. Las cualidades están, por consiguiente, diferenciadas, y también lo están las extensiones en tanto representan líneas divergentes según las cuales se actualizan las relaciones diferenciales que sólo coexisten como Idea. En ese sentido, hemos visto que todo proceso de actualización consistía en una doble diferenciación, cualitativa y extensiva. Y sin duda, las categorías de diferenciación cambian de acuerdo con el orden de las diferenciales constitutivas de la Idea: la cualificación y la partición son los dos aspectos de una actualización física, así como la especificación y la organización son los aspectos de una actualización biológica. Pero siempre se vuelve a encontrar la exigencia de las cualidades diferenciadas en función de las relaciones que actualizan respectivamente, como extensiones diferenciadas en función de los puntos relevantes que encarnan. Por ello, hemos sido llevados a formar el concepto de diferen $\frac{t}{c}$ iación, para indicar a la vez el estado de las relaciones diferenciales en la Idea o la multiplicidad virtual, y el estado de las series cualitativa y extensiva, donde se actualizan al diferenciarse. Pero lo que permanece así completamente indeterminado, era la condición de una actualización semejante. ¿Cómo la Idea está determinada a encarnarse en cualidades diferenciadas, en extensiones diferenciadas? ¿Qué es lo que determina a las relaciones coexistentes en la Idea a diferenciarse en cualidades y extensiones? Precisamente la respuesta está dada por las cantidades intensivas. La intensidad es lo

determinante en el proceso de actualización. Es la intensidad la que *dramatiza*. Es ella la que se expresa inmediatamente en los dinamismos espacio-temporales de base, y la que lleva a una relación diferencial, «indistinta» en la Idea, a encarnarse en una cualidad distinta y en una extensión a la que se distingue. De allí que, en cierto modo (pero, lo veremos, sólo en cierto modo), el movimiento y las categorías de la diferenciación se confunden con los de la explicación. Hablamos de diferenciación en relación con la Idea que se actualiza. Hablamos de explicación en relación con la intensidad que se «desarrolla», y que, precisamente, determina el movimiento de actualización. Si bien es literalmente cierto que la intensidad crea las cualidades y las extensiones en las cuales se explica, eso ocurre porque las cualidades y las extensiones no se asemejan, de ningún modo se asemejan a las relaciones ideales que se actualizan en ellas: la diferenciación implica la creación de líneas según las cuales ella opera.

¿Cómo cumple la intensidad ese papel determinante? Es preciso que, en sí misma, sea tan independiente de la diferenciación como de la explicación que procede de ella. Es independiente de la explicación por el orden de implicación que la define. Es independiente de la diferenciación por el proceso que le pertenece esencialmente. El proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación. La intensidad es individuante, las cantidades intensivas son factores individuantes. Los individuos son sistemas de señal-signo. Toda individualidad es intensiva: por consiguiente, es como una cascada, como una esclusa, comunicante, abarcadora, y afirmando en sí la diferencia en las intensidades que la constituyen. Gilbert Simondon mostraba recientemente que la individuación supone en primer lugar un estado metaestable, es decir, la existencia de una «discordancia», como, por lo menos, dos órdenes de magnitud o dos escalas de realidad heterogéneas entre las cuales se reparten los potenciales. Ese estado preindividual no carece de singularidades: los puntos relevantes o singulares están definidos por la existencia y la repartición de potenciales. Aparece así un campo «problemático» objetivo, determinado por la distancia entre órdenes heterogéneos. La individuación surge como el acto de solución de un problema semejante, o lo que es igual, como la actualización del potencial y la puesta en

comunicación de los elementos dispares. El acto de individuación consiste, no en suprimir el problema, sino en integrar los elementos de la discordancia en un estado de acoplamiento que asegure su resonancia interna. El individuo se encuentra pues apegado a una mitad preindividual, que no es lo impersonal en él, sino más bien el reservorio de sus singularidades.[16] Bajo todos esos aspectos, creemos que la individuación es esencialmente intensiva; y el campo preindividual, ideal-virtual, lugar donde se forman relaciones diferenciales. La individuación responde a la pregunta *¿Quién?*, como la Idea respondía a las preguntas *¿cuánto?*, *¿cómo?* ¿Quién? siempre es una intensidad... La individuación es el acto de la intensidad que determina las relaciones diferenciales a actualizarse, según líneas de diferenciación, en las cualidades y extensiones que crea. Por ello, la noción total es la de: indi-diferen $\frac{t}{c}$ iación (indi-drama-diferen $\frac{t}{c}$ iación). Hasta la ironía, como arte de las Ideas diferenciales, de ningún modo ignora la singularidad; por el contrario, se vale de toda la distribución de los puntos ordinarios y notables. Pero siempre se trata de singularidades preindividuales repartidas en la Idea. Todavía ignora al individuo. Es el humor, como arte de las cantidades intensivas, el que se vale del individuo y los factores individuantes. El humor es un testimonio de los juegos del individuo como tipos de solución, en relación con las diferenciaciones que determina, mientras que la ironía realiza por su cuenta las diferenciaciones necesarias en el cálculo de los problemas o la determinación de sus condiciones.

El individuo no es ni una cualidad ni una extensión. La individuación no es ni una cualificación ni una partición, ni una especificación, ni una organización. El individuo no es una *species infima*, ni tampoco algo compuesto de partes. Las interpretaciones cualitativas o extensivas de la individuación son incapaces de establecer una razón por la cual una cualidad dejaría de ser general, o por la cual una síntesis de extensión comenzaría aquí y terminaría allí. La calificación y especificación ya suponen individuos por calificar;

[16] Cf. Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique* (Presses Universitaires de France, 1964).

y las partes extensivas son relativas a un individuo, no a la inversa. Pero, precisamente, no basta con señalar una diferencia de naturaleza entre la individuación y la diferenciación en general. Esa diferencia de naturaleza sigue siendo ininteligible, en tanto que no aceptemos su consecuencia necesaria: que la individuación precede de derecho a la diferenciación, que toda diferenciación supone un campo intenso de individuación previa. Es bajo la acción del campo de individuación que tales relaciones diferenciales y tales puntos relevantes (campo preindividual) se actualizan, es decir, se organizan en la intuición siguiendo líneas diferenciadas en relación con otras líneas. Forman entonces, con esa condición, la cualidad y el número, la especie y las partes de un individuo; en suma, su generalidad. Porque hay individuos de especie diferente e individuos de la misma especie, se tiene tendencia a creer que la individuación prolonga la especificación, aun si es de otra naturaleza y toma prestados otros medios. Pero realmente toda confusión entre los dos procesos, toda reducción de la individuación a un límite o a una complicación de la diferenciación, compromete el conjunto de la filosofía de la diferencia; esta vez se comete con lo actual un error análogo al que se hacía al confundir lo virtual con lo posible. La individuación no supone ninguna diferenciación, pero la provoca. Las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes no son primeras; están aprisionadas en los individuos como en cristales. Y el mundo entero, como en una bola de cristal, se lee en la profundidad en movimiento de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad.

Todas las diferencias son llevadas por el individuo, pero no por ello son individuales. ¿En qué condiciones se piensa que una diferencia es individual? Bien vemos que el problema de la clasificación siempre consistió en ordenar las diferencias. Pero las clasificaciones vegetales o animales muestran que las diferencias sólo se ordenan a condición de contar con una red múltiple de continuidad de semejanza. La idea de una continuidad de los seres vivientes nunca fue distinta de la de clasificación, mucho menos opuesta; ni siquiera fue una idea encargada de limitar o matizar las exigencias de la clasificación. Por el contrario, es el requisito de toda clasificación posible. Entre varias diferencias, se pregunta, por ejemplo, cuál es la que forma un verdadero

«carácter», es decir, la que permite agrupar en una identidad refleja seres que se asemejan en un máximo de puntos. Es en ese sentido que el género puede ser a la vez un concepto de reflexión y, sin embargo, también un concepto natural (en la medida en que la identidad que el género «talla» se halla en especies vecinas). Si se consideran tres plantas A, B, C, de las cuales A y B son leñosas, C no leñosa, B y C azules, A roja, «leñoso» es la diferencia que forma el carácter porque asegura la mayor subordinación de las diferencias al orden de las semejanzas crecientes y decrecientes. Y, sin duda, se puede denunciar el orden de las semejanzas como perteneciente a la percepción grosera. Pero con la condición de sustituir las unidades de reflexión por grandes unidades constitutivas (ya sean las grandes unidades funcionales de Cuvier o la gran unidad de composición de Geoffroy), en relación con las cuales la diferencia todavía es pensada en juicios de analogía, o bien como variable en un concepto universal. De todos modos, la diferencia no es pensada como diferencia individual, en tanto se la subordine a los criterios de la semejanza en la percepción, de la identidad en la reflexión, de la analogía en el juicio o de la oposición en el concepto. Sigue siendo solamente diferencia general, aunque sea llevada por el individuo.

La gran novedad de Darwin quizá consistió en instaurar el pensamiento de la diferencia individual. El *leitmotiv* de *El origen de las especies* es: ¡no se sabe todo lo que puede la diferencia individual! No se sabe hasta dónde puede llegar, si la acompaña la selección natural. El problema de Darwin se plantea en términos bastante semejantes a aquellos que Freud empleará en otra ocasión: se trata de saber bajo qué condiciones pequeñas diferencias, libres, flotantes, o no relacionadas, pueden llegar a convertirse en diferencias apreciables, relacionadas y fijas. Ahora bien, la selección natural, al desempeñar verdaderamente el papel de un principio de realidad y hasta de éxito, muestra cómo las diferencias se conectan y se acumulan en una dirección, pero también cómo tienden a divergir cada vez más en direcciones diversas o hasta opuestas. La selección natural tiene un papel esencial: diferenciar la diferencia (supervivencia de los más divergentes). Allí donde la selección no se ejerce o ya no se ejerce, las diferencias siguen siendo o se hacen flotantes; allí donde se ejerce, fija las diferencias y las hacen

divergir. Las grandes unidades taxonómicas, géneros, familias, órdenes, clases, ya no sirven para pensar la diferencia relacionándola con semejanzas, identidades, analogías, oposiciones determinadas como otras tantas condiciones. *Por el contrario*, son esas unidades taxonómicas las que son pensadas a partir de la diferencia, y de la diferenciación de la diferencia como mecanismo fundamental de la selección natural. Sin duda, la diferencia individual, siendo pensada para sí misma, materia prima de la selección o de la diferenciación, todavía no tiene estatuto preciso en Darwin: libre, flotante, no relacionada, se confunde con una variabilidad indeterminada. Por ello, Weissmann aporta una contribución esencial al darwinismo, cuando muestra cómo la diferencia individual tiene una causa natural en la reproducción sexuada: la reproducción sexuada como principio de la «producción incesante de diferencias individuales variadas». En la medida en que la misma diferenciación sexual resulta de la reproducción sexuada, vemos que las tres grandes diferenciaciones biológicas, las de las especies, las de las partes orgánicas y las de los sexos, giran alrededor de la diferencia individual, y no a la inversa. Son las tres figuras de la revolución copernicana del darwinismo. La primera atañe a la diferenciación de las diferencias individuales, como divergencia de los caracteres y determinación de los grupos; la segunda, al enlace de las diferencias como coordinación de los caracteres en un mismo grupo; la tercera, a la producción de las diferencias como materia continua de la diferenciación y del enlace.

Es sólo en apariencia —ciertamente, una apariencia bien fundada— que la reproducción sexuada se halla subordinada a los criterios de la especie y a las exigencias de las partes orgánicas. Es verdad que el huevo deberá reproducir todas las partes del organismo al que pertenece. Es también verdad, aproximativamente, que la reproducción sexuada juega en los límites de la especie. Pero frecuentemente se ha señalado que todos los modos de reproducción implicaban fenómenos de «desdiferenciación» orgánica. El huevo sólo reconstituye las partes si se desarrolla en un campo que no depende de él. Y no se desarrolla en los límites de la especie sino a condición de presentar también fenómenos de desdiferenciación específica. Sólo seres de la misma especie pueden efectivamente superar la especie y producir, a su vez,

seres que funcionan como esbozos, reducidos provisoriamente a caracteres supra-específicos. Es justamente lo que Von Baër descubría cuando mostraba que el embrión no reproduce formas adultas ancestrales pertenecientes a otras especies, sino que experimenta y padece estados, emprende movimientos que no son viables específicamente, que desbordan los límites de la especie, del género, del orden o la clase, y que no pueden ser vividos sino por él, en las condiciones de la vida embrionaria. Baër concluye de ello que la epigénesis va de lo más general a lo menos general, es decir, de los tipos más generales a las determinaciones genéricas y específicas. Pero esa alta generalidad nada tiene que ver con un concepto taxonómico abstracto: pues ella es, como tal, *vivida* por el embrión. Remite, por una parte, a las relaciones diferenciales que constituyen la virtualidad preexistente a la actualización de las especies; remite, por otra, a los primeros movimientos de esa actualización y, sobre todo, a la condición de esa actualización, es decir, a la individuación tal como encuentra su campo de constitución en el huevo. De ese modo las más altas generalidades de la vida van más allá de las especies y los géneros, pero hacia el individuo y las singularidades preindividuales, no hacia algo impersonal abstracto. Si, de acuerdo con Baër, se señala que no sólo el tipo del embrión aparece muy pronto, sino hasta su forma específica, de ello no debe concluirse necesariamente la irreductibilidad de los tipos o las ramificaciones, sino la velocidad y la aceleración relativas de la acción ejercida por la individuación sobre la actualización o la especificación.[17] El individuo no es una ilusión en relación con el genio de la especie; más bien, la especie es una ilusión —en verdad, inevitable y bien fundada— en relación con los juegos del individuo y de la individuación. La cuestión no es saber si el individuo, de hecho, puede ser separado de su es-

[17] Sobre la velocidad de aparición del tipo de la forma específica, cf. Edmond Perrier, *Les colonies animales et la formation des organismes* (Masson, ed.), págs. 701 y sigs. Perrier subraya la dependencia de la noción de especie con respecto a la reproducción sexuada: «En cada nueva generación, los caracteres comunes adquieren una fijeza cada vez mayor (. . .) Todas las investigaciones recientes concuerdan en probar que la especie no existe en los grupos del reino animal donde la reproducción se efectúa sin fecundación previa. Así la aparición de la especie está íntimamente ligada a la de la generación sexuada» (pág. 707).

pecie y de sus partes. No lo puede. Pero esa misma «inseparabilidad» y la velocidad de aparición de la especie y de las partes, ¿no manifiestan el primado de derecho de la individuación sobre la diferenciación? Lo que está por encima de la especie, lo que precede de derecho a la especie, es el individuo. Y el embrión es el individuo como tal, directamente considerado en el campo de su individuación. La reproducción sexuada define ese mismo campo; si está acompañada en el producto por una aparición muy precoz de la forma específica, es que la misma noción de especie depende en primer lugar de la reproducción sexuada, ya que esta acelera el movimiento por el que la individuación inicia la actualización (el mismo huevo ya es sede de los primeros movimientos). El embrión es una especie de fantasía de sus padres; todo embrión es una quimera, apto para funcionar como esbozo y para vivir lo no viable para todo adulto especificado. Emprende movimientos forzados, constituye resonancias internas, dramatiza las relaciones primordiales de la vida. El problema comparado de la sexualidad animal y de la sexualidad humana consiste en investigar cómo la sexualidad deja de ser una función y rompe sus lazos con la reproducción. La sexualidad humana interioriza las condiciones de producción de la fantasía. Los sueños son nuestros huevos, nuestras larvas o nuestros individuos propiamente psíquicos. Aun así, el huevo vital ya es un campo de individuación; y el mismo embrión es puro individuo; y uno manifiesta en el otro la precedencia de la individuación sobre la actualización, es decir, a la vez, sobre la especificación y la organización.

La diferencia individuante debe, ante todo, ser pensada en su campo de individuación, no como tardía, sino, de algún modo, en el huevo. Después de los trabajos de Child y Weiss, se reconocen ejes o planos de simetría en un huevo; pero, también allí, lo positivo reside menos en los elementos de simetría dados que en los que faltan, los que no están allí. A lo largo de los ejes, y de un polo al otro, una intensidad reparte su diferencia, formando una onda de variación que se extiende a través del protoplasma. La región de actividad maximal es la primera que entra en juego y ejerce una influencia dominante sobre el desarrollo de las partes que corresponden a una tasa inferior: el individuo, en el huevo, es una verdadera caída que va de lo más alto a lo más bajo, que

afirma las diferencias de intensidad en las cuales está comprendido, en las cuales cae. En una joven *gástrula* de Anfibio, la intensidad parece máxima en un foco medio «susblastoporal» y decrece en todas las direcciones, pero con menos rapidez hacia el polo animal; en el libro medio de una joven *neurula* de Vertebrado, la intensidad decrece para cada sección transversal de la línea medio-dorsal a la línea medioventral. Es preciso multiplicar las direcciones y las distancias, los dinamismos o los dramas, los potenciales y las potencialidades para sondear el *spatium* del huevo, es decir, sus profundidades intensivas. El mundo es un huevo. Y el huevo nos da, en efecto, el modelo del orden de las razones: diferenciación [différen*t*iation]-individuación-dramatización-diferenciación [différenciation] (específica y orgánica). Consideramos que la diferencia de intensidad, tal como está implicada en el huevo, expresa en primer lugar relaciones diferenciales como una materia virtual por actualizar. Ese campo intensivo de individuación determina a las relaciones que expresa a encarnarse en dinamismos espacio-temporales (dramatización), en especies que se corresponden con esas relaciones (diferenciación específica), en partes orgánicas que corresponden a los puntos relevantes de esas relaciones (diferenciación orgánica). Siempre es la individuación la que rige la actualización: las partes orgánicas sólo son inducidas a partir de gradientes de su proximidad intensiva; los tipos sólo se especifican en función de la intensidad individuante. La intensidad es, por doquier, la primera en relación con las cualidades específicas y las extensiones orgánicas. Nociones como las de Dalcq, «potencial morfogenético», «campo-gradiente-umbral», que conciernen esencialmente a las relaciones de intensidad como tales, dan cuenta de ese complejo conjunto. Por ello, la cuestión del papel comparado del núcleo y del citoplasma, en el huevo como en el mundo, no se deja resolver con facilidad. El núcleo y los genes designan solamente la materia diferenciada, es decir, las relaciones diferenciales que constituyen el campo preindividual por actualizar; pero su actualización no está determinada sino por el citoplasma con sus gradientes y sus campos de individuación.

La especie no se parece a las relaciones diferenciales que se actualizan en ella; las partes orgánicas no se parecen a los puntos relevantes correspondientes a esas relaciones.

La especie y las partes no se parecen a las intensidades que las determinan. Como dice Dalcq, cuando un apéndice caudal se induce de su proximidad intensiva, ese apéndice depende de un sistema donde «nada es caudal *a priori*», y responde a un cierto nivel del potencial morfogenético.[18] Es el huevo el que destruye el modelo de la similitud. Y dos contiendas parecen perder gran parte de su sentido a medida que desaparecen las exigencias de la semejanza. Por una parte, el preformismo y la epigénesis dejan de oponerse, desde el momento en que se admite que las preformaciones envueltas son intensivas; las formaciones desarrolladas, cualitativas y extensivas; y que las unas no se asemejan a las otras. Por otra parte, el fijismo y el evolucionismo tienden a reconciliarse, en tanto el movimiento va, no de un término actual a otro, ni tampoco de lo general a lo particular, sino de lo virtual a su actualización, por intermedio de una individuación determinante.

Sin embargo, no hemos avanzado en la dificultad principal. Invocamos un campo de individuación, una diferencia individuante, como condición de la especificación y de la organización. Pero ese campo de individuación sólo es planteado en general y formalmente; parece ser «el mismo» para una especie dada, y variar de intensidad de una especie a la otra. Por consiguiente, parece depender de la especie y de la especificación, y remitirnos también a diferencias llevadas por el individuo, no a diferencias individuales. Para que esa dificultad desaparezca, sería necesario que la diferencia individuante no sólo fuera pensada en un campo de individuación en general, sino que ella misma fuera pensada como diferencia individual. Sería preciso que la forma del campo fuera en sí misma y necesariamente llenada por diferencias individuales. Sería preciso que esto ocurriera en la forma más inmediata, precoz, y no tardía, en el huevo; al punto que el principio de los indiscernibles tendría la fórmula que le daba Lucrecio: no hay dos huevos o dos granos de trigo idénticos. Ahora bien, creemos que esas condiciones están plenamente satisfechas en el orden de implicación de las intensidades. Las intensidades no expresan y no suponen otra cosa que relaciones diferenciales, los individuos no

[18] Albert Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur* (Albin Michel, 1941), págs. 194 y sigs.

suponen otra cosa que las Ideas. Ahora bien, las relaciones diferenciales en la Idea de ningún modo son todavía especies (o géneros, familias, etc.), como tampoco sus puntos relevantes son todavía partes. De ninguna manera constituyen todavía cualidades ni extensiones. Por el contrario, todas las Ideas coexisten juntas, así como todas las relaciones, sus variaciones y sus puntos, aunque haya en ellos cambios de orden según los elementos considerados: las Ideas están plenamente determinadas o diferenciadas [différentiées], aunque sean completamente indiferenciadas [indifférenciées]. Un modo semejante de «distinción» nos ha parecido que corresponde a la *perplication* de la Idea, es decir, a su carácter problemático y a la realidad de lo virtual que representa. Por ello, la Idea tenía como carácter lógico ser a la vez distinta-oscura. En tanto distinta (*omni modo determinata*) es oscura (indiferenciada, coexistente con las otras Ideas, «perplicada» con ellas). Se trata de saber lo que pasa cuando las Ideas se expresan por las intensidades o los individuos, en esa nueva dimensión que es la de la implicación.

He aquí que la intensidad, diferencia en sí misma, expresa relaciones diferenciales y puntos relevantes correspondientes. Introduce en esas relaciones, y entre las Ideas, un nuevo tipo de distinción. Ahora las Ideas, las relaciones, las variaciones de esas relaciones, los puntos relevantes están en cierto modo separados; en vez de coexistir, entran en estados de simultaneidad o sucesión. Sin embargo, todas las intensidades están implicadas las unas en las otras, siendo, a su vez, cada una envolvente y envuelta. De tal modo que cada una continúa expresando la totalidad cambiante de las Ideas, el conjunto variable de las relaciones diferenciales. Pero la intensidad sólo expresa *claramente* a algunas de ellas, o ciertos grados de variación. Las que expresa claramente son precisamente aquellas a las que se refiere directamente cuando tiene la función *envolvente*. Expresa también todas las relaciones, todos los grados, todos los puntos, pero *confusamente*, en su función *envuelta*. Como las dos funciones son recíprocas, como la intensidad está en primer lugar envuelta por sí misma, es preciso decir que lo claro y lo confuso ya no son separables como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir, en el individuo que la piensa; también es preciso decir que lo distinto y lo confuso no son separables en la Idea misma. A lo distinto-oscuro

como unidad ideal, corresponde lo claro-confuso como unidad intensiva individuante. Lo claro-confuso no califica a la Idea, sino al pensador que la piensa o expresa. Pues el pensador es el individuo mismo. Lo distinto no era otra cosa que lo oscuro, era oscuro en tanto distinto; pero ahora lo claro no es otra cosa que lo confuso, y es confuso en tanto claro. Hemos visto que el vicio de la teoría de la representación, desde el punto de vista de la lógica del conocimiento, había consistido en establecer entre lo claro y lo distinto una proporción directa, sin reparar en la relación inversa que enlaza esos dos valores lógicos; en consecuencia, toda la imagen del pensamiento se hallaba comprometida. Sólo Leibniz se había aproximado a las condiciones de una lógica del pensamiento, precisamente inspirada por su teoría de la individuación y de la expresión. Pues, a pesar de la ambigüedad y de la complejidad de los textos, parece por momentos que lo expresado (lo continuo de las relaciones diferenciales o la Idea virtual inconsciente) es en sí mismo distinto y oscuro: así ocurre con todas las gotas de agua del mar como elementos genéticos con sus relaciones diferenciales, las variaciones de esas relaciones y los puntos relevantes que comprenden. Y parece que lo que expresa (el individuo percipiente, que imagina o pensante) es por naturaleza claro y confuso: así nuestra percepción del ruido del mar, que comprende confusamente el todo, pero que sólo expresa claramente ciertas relaciones y ciertos puntos en función de nuestro cuerpo y de un umbral de conciencia que este determina.

El orden de la implicación comprende tanto lo que envuelve como lo envuelto, la profundidad y la distancia. Cuando una intensidad envolvente expresa claramente tales relaciones diferenciales y tales puntos relevantes, también expresa confusamente todas sus otras relaciones, todas sus variaciones y sus puntos. Entonces las expresa en las intensidades que envuelve, en las intensidades envueltas. Pero estas son interiores a aquella. Las intensidades envolventes (la profundidad) constituyen el campo de individuación, las diferencias individuantes. Las intensidades envueltas (las distancias) constituyen las diferencias individuales. Estas, por consiguiente, llenan necesariamente aquellas. ¿Por qué la intensidad envolvente ya es campo de individuación? Porque la relación diferencial a la que se refiere no es todavía una especie, ni sus puntos relevantes son

partes. Llegarán a serlo, pero sólo actualizándose, bajo la acción de ese campo que ella constituye. ¿Se debe decir, por lo menos, que todos los individuos de una misma especie tienen el mismo campo de individuación, ya que se refieren originalmente a la misma relación? No, de ningún modo, ya que dos intensidades individuantes pueden ser las mismas abstractamente, por su clara expresión, pero nunca son las mismas por el orden de las intensidades que envuelven o de las relaciones que expresan confusamente. Hay un orden variable según el cual el conjunto de las relaciones está implicado de diversa manera en esas intensidades segundas. Sin embargo, se evitará decir que el individuo no tiene diferencia individual sino por su esfera confusa. Sería descuidar de nuevo la indisolubilidad de lo claro y lo confuso; sería olvidar que lo claro es confuso por sí mismo, en tanto es claro. En efecto, las intensidades segundas representan la propiedad fundamental de las intensidades primeras, es decir, la potencia de dividirse al cambiar de naturaleza. Dos intensidades nunca son idénticas salvo abstractamente, pero difieren por naturaleza, aunque sólo sea por la manera en que se dividen en las intensidades que comprenden. Finalmente se evitará decir que los individuos de una misma especie se distinguen por su participación en otras especies: como si hubiera, por ejemplo, en cada hombre algo de asno y de león, de lobo o de cordero. Hay algo de todo eso, y la metempsicosis conserva toda su verdad simbólica; pero el asno y el lobo no pueden ser considerados como especies sino en relación con los campos de individuación que los expresan claramente. En lo confuso y en lo envuelto sólo juegan el papel de variables, de almas componentes o diferencias individuales. Por ello, Leibniz tenía razón en sustituir la noción de «metempsicosis» por la de «metaesquematismo», él entendía por este no que un alma cambiaba de cuerpo, sino que su cuerpo se re-envolvía, se re-implicaba para entrar, si era necesario, en otros campos de individuación, retornando así a un «teatro más sutil».[19] Todo cuerpo, toda cosa piensa y es un pensamiento, siempre que, reducida a sus razones intensivas, exprese una Idea cuya actualización determina. Pero el mismo pensador hace de todas las cosas sus diferencias individuales; es en ese sentido que está cargado de pie-

[19] Leibniz, *Principios de la Naturaleza y de la Gracia* (1714), § 6.

dras y diamantes, de plantas «y hasta de animales». El pensador, sin duda el pensador del eterno retorno, es el individuo, el universal individuo. Es él quien se sirve de toda la potencia de lo claro y lo confuso, de lo claro-confuso para pensar la Idea en toda su potencia como distinta-oscura. Por esta razón es preciso recordar constantemente el carácter múltiple, móvil y comunicante de la individualidad: su carácter implicado. La indivisibilidad del individuo sólo se debe a la propiedad de las cantidades intensivas de no dividirse sin cambiar de naturaleza. Estamos hechos de todas esas profundidades y distancias, de esas almas intensivas que se desarrollan [développent] y se re-envuelven [ré-enveloppent]. Llamamos factores individuantes al conjunto de esas intensidades envolventes y envueltas, de esas diferencias individuantes e individuales, que no dejan de penetrar las unas en las otras a través de los campos de individuación. La individualidad no es el carácter del Yo [Moi], sino que, por el contrario, forma y alimenta el sistema del Yo disuelto.

Debemos precisar las relaciones de la explicación y de la diferenciación. La intensidad crea las extensiones y las cualidades en las que se explica; esas extensiones, como esas cualidades, están diferenciadas. Una extensión es formalmente distinta de otra e implica en sí misma distinciones de partes que corresponden a puntos relevantes; una cualidad es materialmente distinta e implica distinciones que corresponden a variaciones de relación. Crear siempre es producir líneas y figuras de diferenciación. Pero es verdad que la intensidad no se explica sin anularse en ese sistema diferenciado que crea. Se observa también que la diferenciación de un sistema se hace por el apareamiento con un sistema más general que se «desdiferencia». Es en ese sentido como incluso los seres vivientes no contradicen el principio empírico de degradación, y que una uniformización de conjunto viene a compensar las diferenciaciones locales, exactamente como una anulación final viene a compensar las creaciones originarias. Sin embargo, según los dominios, se ven aparecer variaciones muy importantes. Un sistema físico y un sistema biológico se distinguen en primer lugar por el orden de Ideas que encarnan o actualizan: diferenciales de tal o cual orden. Luego se distinguen por el proceso de individuación

que determina esa actualización: de una vez en el sistema físico, y sólo sobre los bordes; mientras que el sistema biológico recibe aportes sucesivos de singularidades y hace participar a todo su medio interior de las operaciones que se producen sobre los límites externos. En fin, se distinguen por las figuras de diferenciación que representan la actualización misma: la especificación y la organización biológicas, en su diferencia con las simples cualificación y partición físicas. Pero, cualquiera sea el dominio considerado, la anulación de la diferencia productora y la desaparición de la diferenciación producida son la ley de la explicación, que se manifiesta tanto en el nivelamiento físico, como en la muerte biológica. Una vez más, el principio de degradación no es desmentido ni contradicho. Y, sin embargo, si lo «explica» todo, no da cuenta de nada. Si bien todo entra allí —según lo ha dicho—, nada sale de allí. Si bien nada lo contradice, si bien no tiene contraorden ni excepción, hay, en cambio, muchas cosas de otro orden. Si el ascenso local de entropía está compensado por una degradación más general, de ningún modo aquel está comprendido ni producido por esta. Forma parte del destino de los principios empíricos dejar fuera de ellos los elementos de su propia fundación. El principio de degradación evidentemente no da cuenta ni de la creación del sistema más simple, ni de la evolución de los sistemas (la triple diferencia del sistema biológico con el sistema físico). Por ello lo viviente es la prueba de otro orden, de un orden heterogéneo, y de otra dimensión; como si los factores individuantes, o los átomos individualmente considerados en su potencia de comunicación mutua y de inestabilidad fluyente, gozaran en lo viviente de un grado de expresión superior.[20]

¿Cuál es la fórmula de esa «evolución»? Cuanto más complejo es un sistema, más *valores propios de implicación* aparecen en él. Es la presencia de esos valores la que permite juzgar la complejidad o la complicación de un sistema; son esos valores los que determinan los caracteres precedentes del sistema biológico. Los valores de implicación son centros

[20] François Meyer, *Problématique de l'évolution* (Presses Universitaires de France, 1954), pág. 193: «El funcionamiento del sistema biológico, por lo tanto, no es contrario a la termodinámica, es tan sólo exterior a su campo de aplicación. . .». F. Meyer recuerda en ese sentido la pregunta de Jordan: «¿Un mamífero es un ser microscópico?» (pág. 228).

de envolvimiento. Esos centros no son los factores intensivos individuantes mismos, sino que son sus representantes en un conjunto complejo en vías de explicación. Son ellos los que constituyen los islotes, los ascensos locales de entropía, en el seno de un sistema cuyo conjunto se adecua, sin embargo, a la degradación: así, los átomos, considerados individualmente, también confirman la ley de la entropía creciente desde el momento en que se los considera en masas, en el orden de explicación del sistema en el que están implicados. Al dar testimonio de acciones individuales entre moléculas orientadas, un organismo, por ejemplo, un mamífero, puede ser asimilado a un ser microscópico. La función de esos centros se define de muchas maneras. Primero, en tanto los factores individuantes forman una especie de noúmeno del fenómeno, decimos que el noúmeno tiende a aparecer como tal en los sistemas complejos, que encuentra su propio fenómeno en los centros de envolvimiento. Después, en tanto el sentido está ligado a las Ideas que se encarnan y a las individuaciones que determinan esa encarnación, decimos que esos centros son expresivos o revelan el sentido. Finalmente, en tanto todo fenómeno encuentra su razón en una diferencia de intensidad que lo encuadra, como bordes entre los que fulgura, decimos que los sistemas complejos tienden cada vez más a interiorizar sus diferencias constituyentes: los centros de envolvimiento proceden a esa interiorización de los factores individuantes. Y cuanto más se halla interiorizada en el fenómeno la diferencia de la cual depende el sistema, la repetición se encuentra a sí misma más interior, y menos dependiente de condiciones exteriores que deberían asegurar la reproducción de las «mismas» diferencias.

Es al mismo tiempo, como lo muestra el movimiento de la vida, que la diferencia y la repetición tienden a interiorizarse en el sistema señal-signo. Los biologistas tienen razón cuando, al plantear el problema de la herencia, no se contentan con prestar a esta dos funciones distintas, que serían como la variación y la reproducción, sino que quieren mostrar la unidad profunda de esas funciones o su condicionamiento recíproco. Es el punto en el que las teorías de la herencia entran a formar parte, necesariamente, de una filosofía de la naturaleza. Esto equivale a decir que la repetición nunca es repetición de lo «mismo», sino siempre de lo

Diferente como tal, y que la diferencia en sí misma tiene por objeto la repetición. Cuando se explican en un sistema (de una vez por todas), los factores diferenciales, intensivos o individuantes dan prueba de su persistencia en la implicación, y del eterno retorno como verdad de esa implicación. Mudos testigos de la degradación y de la muerte, los centros de envolvimiento son también los sombríos precursores del eterno retorno. Pero incluso en ese caso, son los mudos testigos, los oscuros precursores que hacen todo, o por lo menos en los que todo se hace.

A fuerza de hablar de evolución, es preciso referirse a los sistemas psíquicos. Para cada tipo de sistemas, debemos preguntar qué es lo que corresponde a las Ideas, y lo que corresponde respectivamente a la individuación-implicación y a la diferenciación-explicación. Si el problema presenta una particular urgencia en los sistemas psíquicos, ello se debe a que no hay ninguna certeza acerca de que el Yo [Je] o el Yo [Moi] pertenezcan al dominio de la individuación. Son más bien las figuras de la diferenciación. El Yo [Je] forma la especificación propiamente psíquica, y el Yo [Moi], la organización psíquica. El Yo [Je] es la cualidad del hombre en tanto especie. La especificación psíquica no es del mismo tipo que la especificación biológica, porque la determinación debe ser en este caso igual a lo determinable o de la misma potencia que él. Por ello Descartes rechazaba toda definición del hombre que procedía por género y diferencia, como para una especie animal: por ejemplo, animal racional. Pero, precisamente, presenta el *Yo [Je] pienso* como otro procedimiento de *definición*, capaz de manifestar la especificidad del hombre, o la cualidad de su sustancia. En correlación con el Yo [Je], el Yo [Moi] debe comprenderse en extensión; el Yo [Moi] designa el organismo propiamente psíquico, con sus puntos relevantes representados por las diversas facultades que entran en la comprensión del Yo [Je]. De tal modo que la correlación psíquica fundamental se expresa en la fórmula YO ME pienso, así como la correlación biológica se expresa en la complementariedad de la especie y de las partes, de la cualidad y la extensión. Por ello, el Yo [Je], el Yo [Moi], cada uno por su lado, comienza por diferencias; pero esas diferencias están desde el inicio distribuidas de modo que se anulan, conforme a las exigencias del buen sentido y del sentido común. Por consiguiente, el Yo [Je] aparece tam-

bién al final como la forma universal de la vida psíquica sin diferencias; y el Yo [Moi], como la materia universal de esa forma. El Yo [Je] y el Yo [Moi] se explican, y no dejan de explicarse a través de toda la historia del Cogito.

Los factores individuantes, los factores implicados de individuación no tienen, por lo tanto, ni la forma del Yo [Je] ni la materia del Yo [Moi]. Es que el Yo [Je] es inseparable de una forma de identidad; y el Yo [Moi], de una materia constituida por una continuidad de semejanzas. Las diferencias comprendidas en el Yo [Je] y en el Yo [Moi] son llevadas, sin duda, por el individuo; no obstante, no son individuales ni individuantes, en tanto se las piense en relación con esa identidad en el Yo [Je], y con esa semejanza en el Yo [Moi]. Todo factor individuante, por el contrario, ya es diferencia, y diferencia de diferencia. Está construido sobre una disparidad fundamental, funciona sobre los bordes de esa disparidad como tal. Por ello esos factores no dejan de comunicarse entre sí a través de los campos de individuación, envolviéndose los unos a los otros, en un movimiento que perturba tanto la materia del Yo [Moi] como la forma del Yo [Je]. La individuación es móvil, extrañamente flexible, fortuita, goza de franjas y márgenes, porque las intensidades que la promueven envuelven otras intensidades, son envueltas por otras y se comunican con todas. El individuo de ningún modo es lo indivisible; no cesa de dividirse al cambiar de naturaleza. No es un Yo [Moi] en lo que expresa; pues expresa Ideas como multiplicidades internas, hechas de relaciones diferenciales y de puntos relevantes, de singularidades preindividuales. Tampoco es un Yo [Je] como expresión; pues también en ese caso forma una multiplicidad de actualización, como una condensación de puntos relevantes, una abierta colección de intensidades. Frecuentemente se ha señalado la franja de indeterminación de la que gozaba el individuo, y el carácter relativo, flotante y fluyente de la misma individualidad (por ejemplo, es el caso de dos partículas físicas de las que no se puede seguir la individualidad cuando sus dominios de presencia o sus campos de individuación se superponen; o bien la distinción biológica de un órgano y de un organismo, que depende de la situación de las intensidades correspondientes según estas sean envueltas o no en un campo de individuación más vasto). Pero el error es creer que esta relatividad o esta indeterminación significan al-

go inacabado en la individualidad, algo interrumpido en la individuación. Por el contrario, expresan la plena potencia positiva del individuo como tal, y la manera en que este se distingue por naturaleza tanto de un Yo [Je], como de un yo [moi]. El individuo se distingue del Yo [Je] y del yo [moi], como el orden intenso de las implicaciones se distingue del orden extensivo y cualitativo de la explicación. Indeterminado, flotante, fluyente, comunicante, envolvente, envuelto, son otros tantos caracteres positivos afirmados por el individuo. Por esa razón, no basta multiplicar los yo [moi], ni «atenuar» el Yo [Je] para descubrir el verdadero estatuto de la individuación. Sin embargo, hemos visto hasta qué punto era preciso suponer un yo [moi] como condición de las síntesis orgánicas pasivas, que ya desempeñan el papel de mudos testigos. Pero justamente la síntesis del tiempo que se efectúa en ellas remite a otras síntesis como a otros tantos testigos que nos conducen a dominios de otra naturaleza donde ya no hay ni yo [moi] ni Yo [Je], y donde comienza, por el contrario, el reino caótico de la individuación. Es que cada yo [moi] conserva todavía una semejanza en su materia; y cada Yo [Je], una identidad, aunque sea atenuada. Pero lo que tiene por fondo una desemejanza, o por sin fondo una diferencia de diferencia, no entra en las categorías del Yo [Je] ni del Yo [Moi].

El gran descubrimiento de la filosofía de Nietzsche, bajo el nombre de voluntad de poder o de mundo dionisíaco, descubrimiento que marca su ruptura con Schopenhauer es este: sin duda el Yo [Je] y el yo [moi] deben ser superados para llegar a un abismo indiferenciado; pero ese abismo no es algo impersonal ni un Universal abstracto, que está más allá de la individuación. Por el contrario, son el Yo [Je] y el yo [moi] los que constituyen el universal abstracto. Deben ser superados, pero por y en la individuación, para dirigirse hacia los factores individuantes que los consumen, y que constituyen el mundo fluyente de Dionisos. Lo insuperable es la individuación misma. Más allá del yo [moi] y del Yo [Je], no está lo impersonal, sino el individuo y sus factores, la individuación y sus campos, la individualidad y sus singularidades preindividuales. Pues lo preindividual es también singular, como lo ante-yo [moi], lo ante-yo [Je] también son individuales. No sólo «también»; sería necesario decir «finalmente». Por esta razón el individuo en intensidad no

encuentra su imagen psíquica, ni en la organización del yo [moi], ni en la especificación del Yo [Je]; sino, por el contrario, en el Yo [Je] fisurado y en el yo [moi] disuelto, y en la correlación del Yo [Je] fisurado con el yo [moi] disuelto. Esa correlación se nos aparece tan clara como la del pensador y el pensamiento; a un pensador claro-confuso corresponden Ideas distintas oscuras (el pensador dionisíaco). Son las Ideas las que nos conducen del Yo [Je] fisurado al Yo [Moi] disuelto. Lo que hormiguea en los bordes de esa fisura, lo hemos visto, son las Ideas como otros tantos problemas, es decir, como multiplicidades constituidas por relaciones diferenciales y variaciones de relaciones, puntos relevantes y transformaciones de puntos. Pero esas Ideas se expresan en los factores individuantes, en el mundo implicado de las cantidades intensivas que constituyen la universal individualidad concreta del pensador o el sistema del Yo [Moi] disuelto.

La muerte se halla inscripta en el Yo [Je] y en el yo [moi], como la anulación de la diferencia en un sistema de explicación, o como la degradación que viene a compensar los procesos de diferenciación. Desde ese punto de vista, por más que la muerte sea inevitable, toda muerte no deja de ser accidental y violenta, y siempre viene de afuera. Pero simultáneamente la muerte tiene una cara totalmente distinta, esta vez en los factores individuantes que disuelven el yo [moi]: es entonces como un «instinto de muerte», potencia interna que libera los elementos individuantes de la forma del Yo [Je] o de la materia del yo [moi] que los aprisionan. Se equivocaría quien confundiera las dos caras de la muerte, como si el instinto de muerte se redujera a una tendencia a la entropía creciente, o a un retorno a la materia inanimada. Toda muerte es doble, por la anulación de la gran diferencia que representa en extensión, por el hormigueo y la liberación de las pequeñas diferencias que implica en intensidad. Freud sugería la siguiente hipótesis: el organismo quiere morir, pero quiere morir a su manera; de tal forma que la muerte que realmente sobreviene siempre parece tomar un atajo, o tiene un carácter exterior, accidental y violento que repugna al querer-morir interno. Hay una necesaria inadecuación entre la muerte como suceso empírico y la muerte como «instinto», como instancia trascendental. Tanto Freud como Spinoza tenían razón: el uno por el ins-

tinto; el otro por el suceso. Querida desde adentro, la muerte llega siempre de afuera, bajo otra figura, pasiva, accidental. El suicidio es una tentativa para adecuar y hacer coincidir esas dos caras que se evaden. Pero los dos bordes no se unen, cada muerte sigue siendo doble. Por una parte, es «desdiferenciación», que compensa las diferenciaciones del Yo [Je], del Yo [Moi], en un sistema de conjunto que los uniformiza; por otra parte, es individuación, protesta del individuo que nunca se ha reconocido en los límites del Yo [Moi] y del Yo [Je], aunque fueran universales.

También es preciso que, en los sistemas psíquicos en vías de explicarse, haya valores de implicación, es decir, centros de envoltura que den pruebas de factores individuantes. Esos centros no están constituidos, evidentemente, ni por el Yo [Je] ni por el Yo [Moi], sino por una estructura completamente diferente que pertenece al sistema Yo [Je]-Yo [Moi]. Esa estructura debe designarse con el nombre «otro». No designa a nadie; tan sólo al yo [moi] en relación con el otro Yo [Je], y al otro Yo [Je] con relación a mí [moi]. El error de las teorías consiste justamente en oscilar sin cesar de un polo en el que el otro está reducido al estado de un objeto, a un polo en que se lo ha elevado al estado de sujeto. Incluso Sartre se contentaba con inscribir esa oscilación en el otro [autrui] como tal, mostrando que el otro se convertía en objeto cuando yo era sujeto; y no se hacía sujeto sino cuando yo era, a mi vez, objeto. De allí que, tanto la estructura del otro como su funcionamiento, sigan siendo desconocidos en los sistemas psíquicos. El otro no es nadie, sino yo [moi] para el otro y el otro para mí en dos sistemas. *Otro a priori* se define en cada sistema por su valor expresivo, es decir, implícito y envolvente. Consideremos un rostro aterrorizado (en condiciones experimentales donde yo no veo ni siento las causas de ese terror). Ese rostro expresa un mundo posible, el mundo aterrador. Por expresión, entendemos, como siempre, esa relación que esencialmente implica una torsión —entre aquello que expresa y lo expresado—, de tal forma que lo expresado no existe fuera de aquello que lo expresa, aunque este se relacione con aquel como si lo hiciera con algo totalmente distinto. Por posible, no entendemos, por lo tanto, una semejanza, sino el estado de lo implicado, de lo envuelto, en su misma heterogeneidad con aquello que lo envuelve: el rostro aterrorizado no se asemeja a lo que lo aterra,

pero lo envuelve en el estado de mundo aterrador. En cada sistema psíquico hay un hormigueo de posibilidades alrededor de la realidad; pero nuestros posibles son siempre los Otros [Autres]. El otro [autri] no puede estar separado de la expresividad que lo constituye. Aun cuando consideremos el cuerpo de otro [autrui] como un objeto, y sus orejas y sus ojos como piezas anatómicas, no logramos quitarle toda expresividad; aunque simplifiquemos al máximo el mundo que expresan: el ojo es una luz implicada, la expresión de una luz posible, y la oreja, la expresión de un sonido posible.[21] Pero concretamente son las cualidades denominadas terciarias, cuyo modo de existencia está de antemano envuelto por el otro [autrui]. El Yo [Je] y el Yo [Moi], por el contrario, se caracterizan inmediatamente por funciones de desarrollo o de explicación: no sólo experimentan las cualidades en general como ya desarrolladas en la extensión de su sistema, sino que tienden a explicar, a desarrollar el mundo expresado por otro, sea para participar en él, sea para desmentirlo (yo despliego el rostro horrorizado de otro, lo despliego en un mundo horroroso cuya realidad me asalta, o cuya irrealidad denuncio). Pero esas relaciones de desarrollo, que constituyen tanto lo que tenemos en común como aquello en lo que diferimos con el otro, disuelven su estructura; y lo reducen, en un caso, al estado de objeto; y en el otro, lo elevan al estado de sujeto. Por eso, para captar al otro como tal, teníamos derecho a reclamar condiciones experimentales especiales, por más artificiales que fuesen: el momento en que lo expresado no tiene todavía (para nosotros) existencia fuera de lo que lo expresa. El Otro [Autrui] como *expresión de un mundo posible.*

El Otro, en un sistema psíquico Yo [Je]-Yo [Moi], funciona por lo tanto como centro de enrollamiento, de envoltura, de implicación. El es el representante de los factores individuantes. Y si es cierto que hasta para un ser microscópico tiene valor otro organismo, cuánto más cierto es en lo que respecta al Otro, en los sistemas psíquicos. El Otro provoca en ellos los ascensos locales de entropía, mientras que la explicación del otro por el yo [moi] representa una degradación conforme a la ley. La regla que invocábamos anterior-

[21] El Otro como expresión, implicación y envoltura de un mundo «posible»: cf. Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, NRF, 1967.

mente: no explicarse demasiado significaba en primer lugar no explicarse demasiado con el otro, no explicar demasiado al otro, mantener sus valores implícitos, multiplicar nuestro mundo poblándolo de todas las cosas expresadas que no existen fuera de sus expresiones. Pues el otro [autrui] no es otro Yo [Je], sino el Yo [Je], un otro, un Yo [Je] fisurado. No hay amor que no comience por la revelación de un mundo posible como tal, envuelto en otro que lo expresa. La cara de Albertine expresaba la amalgama de la playa y de las olas: «¿Desde qué mundo desconocido ella me distinguía?». Toda la historia de ese amor ejemplar es la larga explicación de los mundos posibles expresados por Albertine que, a veces, la transforma en un sujeto fascinante, y otras, en un objeto decepcionante. Es verdad que el otro dispone de un medio para dar una realidad a los posibles que expresa, independientemente del desarrollo que nosotros le haríamos sufrir. Ese medio es el lenguaje. Proferidas por otro, las palabras confieren una posición de realidad a lo posible como tal; de allí la fundación de la mentira inscripta en el mismo lenguaje. Es ese papel que desempeña el lenguaje, en función de los valores de implicación o de los centros de envolvimiento, el que lo provee de sus poderes en los sistemas de resonancia interna. La estructura del otro y la función correspondiente del lenguaje representan efectivamente la manifestación del noúmeno, el ascenso de los valores expresivos, en fin: esa tendencia a la interiorización de la diferencia.

Conclusión. Diferencia y repetición

Mientras la diferencia esté sometida a las exigencias de la representación, no está pensada en sí misma, y no puede serlo. La pregunta ¿«siempre» estuvo sometida a esas exigencias, y por qué razones? debe examinarse con mayor atención. Pero sucede que los puros *contrastes* forman, o bien el más allá celeste de un entendimiento divino inaccesible a nuestro pensamiento representativo, o bien el más acá infernal, insondable para nosotros, de un Océano de la desemejanza. De todas maneras, la diferencia en sí misma parece excluir toda relación de lo diferente con lo diferente, que la haría pensable. Pensable, parece que sólo llega a serlo domada, es decir, sometida al cuádruple grillete de la representación: la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la analogía en el juicio, la semejanza en la percepción. Si hay, como muy bien lo ha mostrado Foucault, un mundo clásico de la representación, este se define por esas cuatro dimensiones que lo estaquean y lo coordinan. Son las cuatro raíces del principio de razón: la identidad del concepto que se refleja en una *ratio cognoscendi*; la oposición del predicado, desarrollada en una *ratio fiendi*; la analogía del juicio, distribuida en una *ratio essendi*; la semejanza de la percepción, que determina una *ratio agendi*. Cualquier otra diferencia, toda diferencia que no se enraíce así, será desmesurada, no coordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña; no sólo para ser pensada, sino para ser. Al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser. De esto se deduce que la diferencia en sí es algo maldito, y debe expiar, o bien ser rescatada bajo las especies de la razón que la hacen vivible y pensable, y la convierten en el objeto de una representación orgánica.

El mayor esfuerzo de la filosofía consistió, quizás, en hacer a la representación infinita (orgiástica). Se trata de extender la representación hasta lo demasiado grande y lo de-

masiado pequeño de la diferencia; de dar una perspectiva insospechada a la representación, es decir, de inventar técnicas teológicas, científicas, estéticas, que le permitan integrar la profundidad de la diferencia en sí; se trata de hacer que la representación conquiste lo oscuro; que comprenda el desvanecimiento de la diferencia demasiado pequeña y el desmembramiento de la diferencia demasiado grande; que capte la potencia del aturdimiento, de la embriaguez, de la crueldad, hasta de la muerte. En suma, se trata de hacer correr un poco de la sangre de Dionisos en las venas orgánicas de Apolo. Ese esfuerzo se ha infiltrado desde siempre en el mundo de la representación. Llegar a ser orgiástico es la suprema aspiración de lo orgánico, y también llegar a conquistar el en sí. Pero ese esfuerzo tuvo dos momentos culminantes, con Leibniz y con Hegel. En un caso, la representación conquista lo infinito porque una técnica de lo infinitamente pequeño recoge la mínima diferencia y su desvanecimiento; en el otro caso, porque una técnica de lo infinitamente grande recoge la máxima diferencia y su descuartizamiento. Y las dos están de acuerdo, porque el problema hegeliano es *también* el desvanecimiento; y el problema leibniziano es *también* el descuartizamiento. La técnica de Hegel está en el movimiento de la contradicción (es preciso que la diferencia llegue hasta allí, que se extienda hasta allí). Consiste en inscribir lo inesencial en la esencia y en conquistar el infinito con las armas de una identidad sintética finita. La técnica de Leibniz consiste en un movimiento que se debe llamar vice-dicción; consiste en construir la esencia a partir de lo inesencial, y en conquistar lo finito por la identidad analítica infinita (es preciso que la diferencia se profundice hasta allí). Pero ¿de qué sirve hacer la representación infinita? Conserva todas sus exigencias. Lo que se descubre es tan sólo un *fundamento* que relaciona el exceso y la falta de la diferencia con lo idéntico, con lo semejante, lo análogo, lo opuesto: la razón se ha convertido en fundamento, es decir, en razón suficiente, que ya no deja escapar nada. Pero nada ha cambiado, la diferencia sigue marcada por la maldición; sólo se han descubierto medios más sutiles y más sublimes de hacerla expiar, o de someterla, de rescatarla para ponerla bajo las categorías de la representación.

Por eso la contradicción hegeliana parece llevar la diferencia hasta el extremo; pero ese camino es el camino sin salida que la conduce nuevamente a la identidad, y que vuelve suficiente a la identidad para hacerla ser y ser pensada. Es sólo en relación con lo idéntico, en función de lo idéntico, que la contradicción es *la mayor* diferencia. Las embriagueces y los aturdimientos son fingidos; lo oscuro ya ha sido aclarado desde el comienzo. Nada lo muestra mejor que la insípida concentricidad de los círculos en la dialéctica hegeliana. Y, quizás, aunque de otro modo, sería menester decir otro tanto de la condición de convergencia en el mundo leibniziano. Tomemos, por ejemplo, una noción como la de incomposibilidad en Leibniz. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que lo incomposible es irreductible a lo contradictorio, y lo composible irreductible, a la identidad. Hasta es en ese sentido que lo composible y lo incomposible son la manifestación de una razón suficiente específica, y de una presencia de lo infinito, no sólo en el conjunto de los mundos posibles, sino también en cada mundo por elegir. Es más difícil decir en qué consisten esas nuevas nociones. Ahora bien, la composibilidad nos parece que consiste únicamente en esto: la condición de un máximo de continuidad para un máximo de diferencia, es decir, una condición de convergencia de las series establecidas alrededor de las singularidades del *continuum*. Inversamente, la incomposibilidad de los mundos se decide por la proximidad de las singularidades que inspirarían series divergentes entre ellas. En suma, por más que la representación llegue a ser infinita, *no adquiere el poder de afirmar ni la divergencia ni el descentramiento*. Necesita un mundo convergente, concéntrico; un mundo donde sólo aparentemente se está ebrio, donde la razón simula estar ebria y canta un aire dionisíaco, pero aún es la razón «pura». Porque la razón suficiente, o el fundamento, no son otra cosa que el medio para hacer reinar lo idéntico sobre el mismo infinito, y para hacer penetrar en el infinito la continuidad de semejanza, la relación de analogía, la oposición de los predicados. A eso se reduce la originalidad de la razón suficiente: lo mejor es asegurar la servidumbre de la diferencia al cuádruple yugo. Pues no sólo es ruinosa la exigencia de la representación finita, que consiste en fijar para la diferencia un momento feliz, ni demasiado grande ni demasiado pequeño, entre el exceso y la carencia, sino también la

exigencia, aparentemente contraria, de la representación infinita, que pretende integrar lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de la diferencia, el exceso y la falta mismos. *Toda la alternativa de lo finito y de lo infinito se aplica muy mal a la diferencia*, porque esta constituye solamente la antinomia de la representación. Por otra parte, ya lo hemos visto a propósito del cálculo: las interpretaciones finitistas modernas traicionan tanto la naturaleza de lo diferencial como las antiguas interpretaciones infinitistas, porque ambas dejan escapar el origen extra-proposicional o sub-representativo, es decir, el «problema», de donde el cálculo obtiene su poder. Aun más, en general la alternativa de lo Pequeño y de lo Grande —sea en la representación finita que excluye a ambos, sea en la representación infinita que quiere abarcar a los dos, y al uno por el otro— no se corresponde de ningún modo con la diferencia, porque esta expresa únicamente las oscilaciones de la representación en relación con una identidad siempre dominante o, más bien, las oscilaciones de lo Idéntico en relación con una materia siempre rebelde de la que, a veces, rechaza tanto el exceso como el defecto, y a veces los integra. Finalmente volvamos al esfuerzo común de Leibniz y de Hegel por elevar la representación al infinito. No estamos seguros de que Leibniz no haya ido «más lejos» (y, de los dos, no sea el menos teólogo): su concepción de la Idea como conjunto de relaciones diferenciales y de puntos singulares, su manera de partir de lo inesencial, y de construir las esencias como centros de envolvimiento alrededor de las singularidades, su presentimiento de las divergencias, su procedimiento de vice-dicción, su acercamiento a una razón inversa entre lo distinto y lo claro, todo muestra por qué el fondo retumba con más potencia en Leibniz, por qué la embriaguez y el aturdimiento son en él menos fingidos, la oscuridad mejor captada; y más próximas, en realidad, las orillas de Dionisos.

¿Por qué motivo la diferencia se subordinó a las exigencias de la representación, finita o infinita? Es correcto definir la metafísica por el platonismo, pero insuficiente definir el platonismo por la distinción de la esencia y la apariencia. La primera distinción rigurosa establecida por Platón es la del modelo y la copia; ahora bien, de ningún modo la copia es una simple apariencia, ya que mantiene con la Idea como modelo una relación interior espiritual, nosológica y ontoló-

gica. La segunda distinción, todavía más profunda, es la de la copia misma y la del fantasma. Es evidente que Platón no distingue, y hasta no opone, el modelo y la copia sino para obtener un criterio selectivo entre las copias y los simulacros, estando unas fundadas sobre su relación con el modelo; los otros, descalificados porque no soportan ni la prueba de la copia ni la exigencia del modelo. Por lo tanto, si hay apariencia, se trata de distinguir las espléndidas apariencias apolíneas bien fundadas, y otras apariencias malignas y maléficas, insinuantes, que no respetan ni el fundamento ni lo fundado. Es esa voluntad platónica de exorcizar el simulacro la que conlleva la sumisión de la diferencia. Pues el modelo sólo puede ser definido por una posición de identidad como esencia de lo Mismo (αὐτὸ καθ' αὑτό); y la copia, por una afección de semejanza interna como cualidad de lo Semejante. Y porque la semejanza es interior, es preciso que la misma copia tenga una relación interior con el ser y lo verdadero, que sea por su cuenta análoga a la del modelo. Es necesario, en fin, que la copia se construya por medio de un método que, de dos predicados opuestos, le atribuya aquel que mejor se corresponda con el modelo. De todas estas formas, la copia sólo puede ser distinguida del simulacro subordinando la diferencia a las instancias de lo Mismo, de lo Semejante, de lo Análogo y de lo Opuesto. Y, sin duda, esas instancias todavía no se distribuyen en Platón como lo harán en el mundo desplegado de la representación (a partir de Aristóteles). Platón inaugura, inicia, porque evoluciona dentro de una teoría de la Idea que *va* a hacer posible el despliegue de la representación. Pero, precisamente, es una motivación moral la que se declara en él con toda su pureza: la voluntad de eliminar los simulacros o los fantasmas sólo tiene una motivación moral. Lo que está condenado en el simulacro es el estado de diferencias libres, oceánicas, de distribuciones nómades, de anarquías coronadas, toda esa malignidad que pone en duda tanto la noción de modelo como la de copia. Más tarde, el mundo de la representación podrá olvidar más o menos su origen moral, sus presupuestos morales. Pero estos igualmente continuarán actuando en la distinción de lo originario y lo derivado, de lo original y su cortejo, del fundamento y lo fundado, que anima las jerarquías de una teología representativa prolongando la complementariedad del modelo y de la copia.

La representación es el lugar de la ilusión trascendental. Esa ilusión tiene varias formas, cuatro formas interpenetradas que corresponden particularmente al pensamiento, a lo sensible, a la Idea y al ser. El pensamiento, en efecto, se recubre de una «imagen», compuesta por postulados que desnaturalizan su ejercicio y su génesis. Esos postulados culminan en la posición de un sujeto pensante idéntico, como principio de identidad para el concepto en general. Se ha producido un deslizamiento del mundo platónico al mundo de la representación (por eso, todavía, podíamos presentar a Platón en el origen, en la encrucijada de una decisión). Lo «mismo» de la Idea platónica como modelo, garantizado por el Bien, ha cedido su lugar a la identidad del concepto originario, fundado sobre el sujeto pensante. El sujeto pensante da al concepto sus concomitancias subjetivas, memoria, reconocimiento, conciencia de sí. Pero es la visión moral del mundo la que se prolonga así, y se representa, en esa identidad subjetiva afirmada como *sentido común* (*cogitatio natura universalis*). Cuando la diferencia se halla subordinada por el sujeto pensante a la identidad del concepto (aunque esa identidad fuera sintética), lo que desaparece es la diferencia en el pensamiento, esa diferencia de pensar con el pensamiento, esa *genitalidad* de pensar, esa profunda fisura del Yo [Je] que lo lleva a pensar tan sólo al pensar su propia pasión y hasta su propia muerte en la forma pura y vacía del tiempo. Restaurar la diferencia en el pensamiento es deshacer ese primer nudo que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y del sujeto pensante.

La segunda ilusión concierne más bien a la subordinación de la diferencia a la semejanza. Tal como se distribuye en la representación, la semejanza ya no necesita ser exactamente la de la copia al modelo, sino que se deja determinar como semejanza de lo sensible (diverso) consigo mismo, de tal modo que la identidad del concepto le sea aplicable y reciba de él, a su vez, una posibilidad de especificación. La ilusión toma la siguiente forma: la diferencia tiende necesariamente a anularse en la cualidad que la recubre, al mismo tiempo que lo desigual tiende a igualarse en la extensión donde se reparte. El tema de la igualdad o de la igualación cuantitativas viene a ser el doble del de la semejanza y la asimilación cualitativa. Hemos visto cómo esa ilusión era la

del «buen sentido», complementaria de la precedente y de su «sentido común». Esa ilusión es trascendental porque es completamente cierto que la diferencia se anula cualitativamente y en extensión. Sin embargo es una ilusión, pues la naturaleza de la diferencia no reside ni en la cualidad que la recubre ni en la extensión que la explica. La diferencia es intensiva, se confunde con la profundidad como *spatium* inextensivo y no calificado, matriz de lo desigual y de lo diferente. Pero la intensidad no es sensible, es el ser *de lo* sensible donde lo diferente se relaciona con lo diferente. Restaurar la diferencia en la intensidad, como ser de lo sensible, es deshacer el segundo nudo que subordinaba la diferencia a lo semejante en la percepción y sólo la hacía sentir bajo la condición de una asimilación de lo diverso considerado como materia del concepto idéntico.

La tercera ilusión concierne a lo negativo y a la manera en que este se subordina a la diferencia, tanto bajo la forma de la limitación como de la oposición. La segunda ilusión ya nos preparaba para este descubrimiento de una mistificación de lo negativo: es en la cualidad y la extensión donde la intensidad se invierte, aparece cabeza abajo, y su poder de afirmar la diferencia es traicionado por las figuras de la limitación cualitativa y cuantitativa, de la oposición cualitativa y cuantitativa. Las limitaciones, las oposiciones son juegos de superficie, en la primera y la segunda dimensiones, mientras que la profundidad viviente, la diagonal, está poblada de diferencias sin negación. Bajo la monotonía de lo negativo, está el mundo de la «discordancia». Precisamente, el origen de la ilusión que somete la diferencia a la falsa potencia de lo negativo debe buscarse, no en el mismo mundo sensible, sino en lo que actúa en profundidad y se encarna en el mundo sensible. Hemos visto que las Ideas eran verdaderas objetividades, hechas de elementos y relaciones diferenciales y provistas de un modo específico, lo «problemático». El problema así definido no designa ninguna ignorancia en el sujeto pensante, como tampoco expresa un conflicto, sino que caracteriza objetivamente la naturaleza ideal como tal. Por lo tanto, hay un μὴ ὄν, pero que no se debe confundir con el οὐκ ὄν, y que significa el ser de lo problemático, de ningún modo el ser de lo negativo: un NO expletivo, en vez de un «no» de la negación. Ese μὴ ὄν se llama así porque precede toda afirmación: pero, por otra parte, es ple-

namente positivo. Las Ideas-problema son multiplicidades positivas, positividades plenas y diferenciadas [différentiées], descriptas por el proceso de la determinación recíproca y completa que relaciona el problema con sus condiciones. Es el hecho de ser «planteado» (y por ello de relacionarse con sus condiciones, de determinarse plenamente) el que constituye la positividad del problema. Es cierto que el problema, desde ese punto de vista, genera las proposiciones que lo efectúan como respuestas o casos de solución. A su vez, esas proposiciones representan afirmaciones que tienen por objetos diferencias correspondientes a las relaciones y singularidades del campo diferencial. Es en ese sentido que podemos establecer una distinción entre lo positivo y lo afirmativo, es decir, entre la positividad de la Idea como posición diferencial, y las afirmaciones que genera, que la encarnan y la resuelven. De estas últimas, no sólo se debe decir que son afirmaciones diferentes, sino *afirmaciones de diferencias*, en función de la multiplicidad propia de cada Idea. La afirmación, como afirmación de diferencia, es producida por la positividad del problema, como posición diferencial; la afirmación múltiple es generada por la multiplicidad problemática. Corresponde a la esencia de la afirmación ser en sí misma múltiple, y afirmar la diferencia. En cuanto a lo negativo, es sólo la sombra del problema sobre las afirmaciones producidas; al lado de la afirmación, la negación se comporta como un doble impotente; pero que es, a la vez, la manifestación de otra potencia, la del problema eficaz y persistente.

Ahora bien, todo se invierte si se parte de las proposiciones que representan esas afirmaciones en la conciencia. Pues la Idea-problema es, por naturaleza, inconsciente: es extra-proposicional, sub-representativa, y no se asemeja a las proposiciones que representan las afirmaciones generadas por ella. Si se intenta reconstituir el problema a imagen y semejanza de las proposiciones de la conciencia, entonces la ilusión toma cuerpo, la sombra se anima y parece adquirir una vida autónoma: se diría que cada afirmación remite a su negativo, no tiene «sentido» sino por su negación, al mismo tiempo que una negación generalizada, un οὐκ ὄν, ocupa el lugar del problema y de su μὴ ὄν. Comienza la larga historia de una desnaturalización de la dialéctica que alcanza su culminación con Hegel, y que consiste en sustituir el

juego de la diferencia y de lo diferencial por el trabajo de lo negativo. En vez de definirse por un (no)-ser como ser de los problemas y de las preguntas, la instancia dialéctica se define ahora por un *no*-ser como ser de lo negativo. La complementariedad de lo positivo y de lo afirmativo, de la posición diferencial y de la afirmación de la diferencia, es sustituida por la falsa génesis de la afirmación, producida por lo negativo y como negación de la negación. Y, a decir verdad, todo esto no sería nada sin las implicaciones prácticas y los presupuestos morales de semejante desnaturalización. Hemos visto todo lo que significaba esa valorización de lo negativo, el espíritu conservador de esa empresa, la monotonía de las afirmaciones que así se pretende generar, la manera en que se nos desvía de la más alta tarea, la que consiste en determinar los problemas, en llevar a ellos nuestro poder de decisión y creación. Por ello, los conflictos, las oposiciones, las contradicciones nos han parecido efectos de superficie, epifenómenos de la conciencia, mientras que el inconsciente vive de problemas y diferencias. La historia no pasa por la negación, ni la negación de la negación, sino por la decisión de los problemas y la afirmación de las diferencias. No por ello es menos sangrienta y cruel. Sólo las sombras de la historia viven de negación; los justos, en cambio, entran en ella con toda la potencia de un diferencial planteado, de una diferencia afirmada; remiten la sombra a la sombra, y sólo niegan como consecuencia de una positividad y de una afirmación primeras. Como dice Nietzsche, en ellos, la afirmación es lo primero; la afirmación afirma la diferencia; y lo negativo no es sino una consecuencia, un reflejo en el cual la afirmación se duplica.[1] Por eso las verdaderas revoluciones también tienen el aspecto de una fiesta. La contradicción no es el arma del proletariado, sino más bien la manera en que la burguesía se defiende y se conserva, la sombra tras la cual conserva su pretensión de decidir los problemas. Las contradicciones no «se resuelven», se las disipa, apoderándose del problema que no hacía sino proyectar su sombra en ellas. Por doquier, lo negativo es la reacción de la conciencia, la desnaturalización del verdadero agente, del verdadero actor. Además, la filosofía, mientras permanezca dentro de los límites de la representación, es presa de antinomias teó-

[1] Cf. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, I, § 10.

ricas que son las de la conciencia. La alternativa: ¿la diferencia debe ser concebida como limitación cuantitativa, o como oposición cualitativa?, está tan desprovista de sentido como la de lo Pequeño y lo Grande. Pues, ya se trate de limitación u oposición, se asimila injustamente la diferencia a un no-ser negativo, de donde surge otra alternativa ilusoria: o bien el ser es positividad plena, afirmación pura, pero entonces no hay diferencia, el ser es indiferenciado; o bien el ser implica diferencias, es Diferencia, y hay no-ser, un ser de lo negativo. Todas esas antinomias se encadenan y dependen de una misma ilusión. Debemos decir a la vez que el ser es positividad plena y afirmación pura, pero que hay (no)-ser, que es el ser de lo problemático, el ser de los problemas y las preguntas; de ningún modo, el ser de lo negativo. En verdad, el origen de las antinomias es este: desde el momento en que se desconoce la naturaleza de lo problemático y la multiplicidad que define una Idea; desde el momento en que se reduce la Idea a lo Mismo, o a la identidad de un concepto, lo negativo toma vuelo. En vez del proceso positivo de la determinación de la Idea, se hace surgir un proceso de oposición de predicados contrarios, o de limitación de predicados primeros. Restaurar lo diferencial en la Idea, y la diferencia en la afirmación que se desprende de ella, es romper ese lazo injusto que subordina la diferencia a lo negativo.

La cuarta ilusión, finalmente, concierne a la subordinación de la diferencia a la analogía del juicio. En efecto, la identidad del concepto no nos da todavía una regla de determinación concreta; sólo se presenta como identidad del concepto indeterminado, Ser o Yo [Je] soy (ese Yo soy del que Kant decía que era la percepción o el sentimiento de una existencia independientemente de toda determinación). Por consiguiente, es preciso que los conceptos últimos o los predicados primeros, originarios, sean planteados como determinables. Se los reconoce porque cada uno de ellos mantiene con el ser una relación interior: es en ese sentido que esos conceptos son análogos, o que el Ser es análogo en relación con ellos, y adquiere a la vez la identidad de un sentido común distributivo y de un buen sentido ordinal (hemos visto cómo la analogía tenía dos formas, que no descansaban sobre la igualdad, sino sobre la interioridad de la relación de juicio). Por lo tanto, a la representación no le basta fundarse sobre la identidad de un concepto indeterminado, es menes-

ter que la misma identidad esté representada cada vez por un cierto número de conceptos determinables. Esos conceptos originarios, en relación con los cuales el Ser es distributivo y ordinal, se llaman géneros de ser o categorías. Ahora bien, bajo su condición, los conceptos derivados específicos pueden, a su vez, ser determinados por un método de división, es decir, por el juego de predicados contrarios en cada género. De ese modo, la diferencia tiene asignados dos límites, bajo dos figuras irreductibles pero complementarias que marcan con mucha precisión su pertenencia a la representación (lo Grande y lo Pequeño): las categorías como conceptos *a priori* y los conceptos empíricos; los conceptos determinables originarios y los conceptos derivados determinados; los análogos y los opuestos; *los grandes géneros y las especies*. Esa distribución de la diferencia, completamente referida a las exigencias de la representación, corresponde esencialmente a la visión analógica. Pero esa forma de distribución capitaneada por las categorías nos parece que traiciona la naturaleza del Ser (como concepto colectivo y cardinal), la naturaleza de las mismas distribuciones (como distribuciones nómades, y no sedentarias o fijas), y la naturaleza de la diferencia (como diferencia individuante). Pues el individuo no es y ya no es pensado sino como lo que lleva las diferencias en general, mientras el mismo Ser se reparte en las formas fijas de esas diferencias y se dice analógicamente de lo que es.

Pero se debe verificar si las cuatro ilusiones de la representación deforman tanto la repetición como desnaturalizan la diferencia; y eso, por razones, en ciertos aspectos, susceptibles de comparación. En primer lugar, la representación no dispone de ningún criterio directo y positivo para distinguir la repetición y el orden de la generalidad, la semejanza o la equivalencia. Por ello, la repetición se representa como una semejanza perfecta o una igualdad extrema. En efecto, y este es el segundo punto, la representación invoca la identidad del concepto tanto para explicar la repetición como para comprender la diferencia. La diferencia se representa *en* el concepto idéntico y, de ese modo, queda reducida a una diferencia simplemente conceptual. Por el contrario, la repetición se representa *fuera* del concepto, como una diferencia sin concepto, *pero siempre bajo el presupuesto de un concepto idéntico*: es así como hay repetición

cuando las cosas se distinguen *in numero*, en el espacio y en el tiempo, siendo su concepto el mismo. Es, pues, por el mismo movimiento que la identidad del concepto en la representación abarca la diferencia y se extiende a la repetición. De ello se desprende un tercer aspecto: es evidente que la repetición sólo puede recibir una explicación negativa. En efecto, se trata de explicar la posibilidad de diferencias sin concepto. O bien se invocará una limitación lógica del concepto en cada uno de sus momentos, es decir, un «bloqueo» relativo tal que, por más lejos que se lleve la comprensión del concepto, siempre habrá una infinidad de cosas que puedan corresponderle, ya que, de hecho, nunca se alcanzará el infinito de esa comprensión que haría de toda diferencia una diferencia conceptual. Pero he aquí que la repetición sólo es explicada en función de una limitación relativa de nuestra representación del concepto; y es precisamente desde ese punto de vista que nos quitamos todo medio de distinguir la repetición de la simple semejanza. O bien, por el contrario, se invocará una oposición real, capaz de imponer al concepto un bloqueo natural absoluto, sea asignándole una comprensión necesariamente finita de derecho, sea definiendo un orden exterior a la comprensión del concepto, aunque esta sea indefinida, sea haciendo intervenir fuerzas que se oponen a los concomitantes subjetivos del concepto infinito (memoria, reconocimiento, conciencia de sí). Hemos visto cómo estos tres casos parecían encontrar su ilustración en los conceptos nominales, los conceptos de la naturaleza y los conceptos de la libertad; en las palabras, la Naturaleza y el inconsciente. Y en todos los casos, gracias a la distinción entre el bloqueo natural absoluto y el bloqueo artificial o lógico, se dispone, sin duda, de un medio que permite distinguir la repetición de la simple semejanza; pues se dice que las cosas se repiten cuando difieren bajo un concepto que es *absolutamente* el mismo. Sin embargo, no sólo esta distinción, sino también la repetición son explicadas aquí de manera completamente negativa. *Se* (el lenguaje) repite, porque *se* (las palabras) no es real, porque no se tiene otra definición sino la nominal. *Se* (la naturaleza) repite, porque *se* (la materia) no tiene interioridad, porque se es *partes extra partes*. *Se* (el inconsciente) repite, porque *se* (el yo [moi]) reprime, porque *se* [el Ello] no tiene rememoración, reconocimiento ni conciencia de sí; en el límite porque no se tiene

instinto, siendo el instinto el concomitante subjetivo de la especie como concepto. En suma, siempre se repite en función de lo que no se es y de lo que no se tiene. Se repite porque no se escucha. Como decía Kierkegaard, es la repetición del sordo, o más bien para los sordos, sordera de las palabras, sordera de la Naturaleza, sordera del inconsciente. Las fuerzas que aseguran la repetición, es decir, la multiplicidad de las cosas para un concepto que es absolutamente el mismo, sólo pueden ser determinadas negativamente en la representación.

En cuarto lugar, la repetición no se define únicamente en relación con la identidad absoluta del concepto, sino que debe, en cierto modo, representar ella misma ese concepto idéntico. Se produce aquí un fenómeno que se corresponde con la analogía del juicio. La repetición no se contenta con multiplicar los ejemplares bajo el mismo concepto, pone el concepto fuera de sí y lo hace existir en otros tantos ejemplares, *hic et nunc*. La misma repetición fragmenta la identidad, como Demócrito fragmentó y multiplicó en átomos el Ser-Uno de Parménides. O más bien, la multiplicación de las cosas bajo un concepto absolutamente idéntico tiene por consecuencia la división del concepto en cosas absolutamente idénticas. Es la materia la que realiza ese estado del concepto fuera de sí, o del elemento del infinitamente repetido. Por ello, el modelo de la repetición se confunde con la pura materia, como fragmentación de lo idéntico o repetición de un mínimo. Por consiguiente, la repetición tiene un *primer sentido* desde el punto de vista de la representación, el de una repetición material y desnuda, repetición *de lo* mismo (y ya no solo *bajo* el mismo concepto). Todos los otros sentidos derivarán de ese modelo extrínseco. Es decir: cada vez que encontremos una variante, una diferencia, un disfraz, un desplazamiento, diremos que se trata de repetición, pero sólo de una manera derivada y por «analogía». (Hasta en Freud, la prodigiosa concepción de la repetición en la vida psíquica no sólo está dominada por un esquema de la oposición en la teoría de la represión, sino por un modelo material en la teoría del instinto de muerte.) Sin embargo, ese modelo material extrínseco se da la repetición completamente hecha, la presenta a un espectador que la contempla de afuera; suprime el espesor donde, hasta en la materia y la muerte, la repetición se elabora y se hace. De allí la tenta-

tiva, por el contrario, de representar el disfraz y el desplazamiento como elementos constitutivos de la repetición. Pero eso ocurre con la condición de confundir la repetición con la analogía misma. La identidad ya no es la del elemento, sino, de acuerdo con la significación tradicional, la de una relación entre elementos distintos, o de una relación entre relaciones. Hace un momento, la materia física otorgaba a la repetición su *primer sentido*, y los otros sentidos (biológico, psíquico, metafísico. . .) eran llamados así por analogía. Ahora, la analogía por sí misma es la materia lógica de la repetición, y le otorga un *sentido distributivo*.[2] Pero es siempre en relación con una identidad pensada, con una igualdad representada, de modo que la repetición siga siendo un concepto de la reflexión que asegure la distribución y el desplazamiento de los términos, el transporte del elemento, pero sólo en la representación para un espectador todavía extrínseco.

Fundar es determinar. Pero ¿en qué consiste la determinación y sobre qué se ejerce? El fundamento es la operación del logos o de la razón suficiente. Como tal, tiene tres sentidos. En su primer sentido, el fundamento es lo Mismo o lo Idéntico. Goza de la identidad suprema, la que se supone pertenece a la Idea, la αὐτὸ καθ' αὑτό. Lo que es, lo que tiene, lo es y lo tiene él primero. ¿Y quién tendría coraje sino el Coraje, y quién sería virtuoso, sino la Virtud? Por lo tanto, lo que el fundamento tiene que fundar, es sólo la pretensión de los que vienen después, de todos aquellos que, en el mejor de los casos, ocuparán un segundo lugar. Lo que reclama un fundamento, aquello que convoca al fundamento, es siempre una pretensión, es decir, una «imagen»: por ejemplo, la pretensión de los hombres de tener coraje, de ser virtuosos; en suma, de participar (μετέχειν, es tener después). Se distingue así el fundamento como Esencia ideal, lo fundado como Pretendiente o pretensión, y aquello a lo que se refiere la pretensión, es decir, la Cualidad, que el fundamento es el

[2] La tentativa más elaborada, en ese sentido, es la de J.-P. Faye en un libro que se llama precisamente *Analogues* (Editions du Seuil, 1964). Sobre el desplazamiento y el disfraz en cualesquiera series, pero al mismo tiempo planteando la repetición como una analogía para un ojo, a pesar de todo exterior, cf. págs. 14-5. Y en todo ese libro, el papel de un instinto de muerte, interpretado de manera analógica.

primero en poseer, y que el pretendiente, si está bien fundado, va a poseer en segundo término. Esa cualidad, el objeto de la pretensión, es la diferencia, la novia, Ariadna. La esencia como fundamento es lo idéntico en tanto comprende originariamente la diferencia de su objeto. La operación de fundar hace al pretendiente *semejante* al fundamento, le otorga desde adentro la semejanza, y por ello, con esa condición, lo hace participar de la cualidad, del objeto al que pretende. Semejante a lo mismo, se dice que el pretendiente *se asemeja*; pero esa semejanza no es una semejanza exterior con el objeto, es una semejanza interior con el fundamento mismo. Es preciso parecerse al padre para tener la hija. La diferencia es pensada aquí bajo el principio de lo Mismo y la condición de la semejanza. Y habrá pretendientes en tercer, cuarto, quinto lugar, tantos como haya imágenes fundadas en la jerarquía de esa semejanza interior. Por ello el fundamento selecciona, y establece diferencia entre los pretendientes mismos. Cada imagen o pretensión bien fundada se llama re-presentación (ícono), ya que la primera en su orden es todavía la segunda en sí, en relación con el fundamento. Es en ese sentido que la Idea inaugura o funda el mundo de la representación. En cuanto a las imágenes rebeldes y sin semejanza (simulacros), son eliminadas, rechazadas, denunciadas como no fundadas; son falsos pretendientes.

En un segundo sentido, una vez instaurado el mundo de la representación, el fundamento ya no se define por lo idéntico. Lo idéntico ha llegado a ser el carácter interno de la representación misma; como la semejanza, su relación exterior con la cosa. Lo idéntico expresa ahora una pretensión que debe, a su vez, ser fundada. Es que el objeto de la pretensión ya no es la diferencia como cualidad, sino lo que hay de demasiado grande y de demasiado pequeño en la diferencia, el exceso y la falta, es decir, el infinito. Lo que debe fundarse es la pretensión de la representación de conquistar el infinito, para no deber la hija sino a sí misma y ahora apoderarse del corazón de la diferencia. Ya no es la imagen la que se esfuerza por conquistar la diferencia tal como originariamente parecía comprendida en lo idéntico; es la identidad la que se esfuerza por conquistar, por el contrario, lo que ella no comprendía de la diferencia. *Fundar ya no significa inaugurar y hacer posible la representación, sino hacer la representación infinita.* Ahora el fundamento debe actuar en

el seno de la representación, para extender sus límites tanto a lo infinitamente pequeño como a lo infinitamente grande. Esa operación se efectúa por un método que asegura una concentricidad de todos los centros posibles finitos de representación, una convergencia de todos los puntos de vista finitos de la representación. Esa operación expresa la razón suficiente. Esta no es la identidad, sino el medio de subordinar a lo idéntico y a las otras exigencias de la representación, lo que les escapaba de la diferencia en el primer sentido.

Sin embargo, las dos significaciones del fundamento se reúnen en una tercera. En efecto, fundar siempre es plegar, curvar, volver a curvar, organizar el orden de las estaciones, de los años y de los días. El objeto de la pretensión (la cualidad, la diferencia) se halla en un círculo; los arcos de círculo se distinguen en tanto el fundamento establece en el devenir cualitativo estagnaciones, instantes, detenciones comprendidas entre los dos extremos del más y del menos. Los pretendientes se distribuyen alrededor de un círculo móvil y cada uno recibe el lote que le corresponde de acuerdo con los méritos de su vida: una vida es asimilada aquí a un estricto *presente* que hace valer su pretensión sobre una porción de círculo, que «contrae» esa porción, que extrae de ella una pérdida o una ganancia en el orden del más y del menos según su propia progresión o regresión en la jerarquía de las imágenes (otro presente, otra vida contrae otra porción). En el platonismo se ve bien cómo la circulación del círculo y la distribución de los lotes, el ciclo y la metempsicosis, forman la prueba o la lotería del fundamento. Pero incluso en Hegel, todos los *comienzos* posibles, todos los presentes, se reparten en el círculo único incesante de un principio que funda, y que los comprende en su centro, así como los distribuye sobre su circunferencia. Y en Leibniz, la misma composibilidad es un círculo de convergencia donde se distribuyen todos los *puntos de vista*, todos los presentes que componen el mundo. Fundar, en ese tercer sentido, es representar el presente, es decir, hacer advenir y pasar el presente a la representación (finita o infinita). El fundamento aparece entonces como Memoria inmemorial o Pasado puro, pasado que, él mismo, nunca fue presente; que, por consiguiente, hace pasar el presente, y en relación con el cual todos los presentes coexisten en círculo.

Fundar es siempre fundar la representación. Pero ¿cómo explicar una ambigüedad esencial del fundamento? Se diría que este sufre la atracción de la representación que funda (en esos tres sentidos), y al mismo tiempo, por el contrario, es aspirado por un más allá. Como si vacilara entre su caída en lo fundado y su absorción por un sin fondo. Ya lo hemos visto en el caso del fundamento-Memoria: este, por sí mismo, tiende a hacerse representar como un antiguo presente, y a volver a entrar como elemento en el círculo que él mismo organiza en principio. ¿Y el carácter más general del fundamento no consiste en que ese círculo que organiza es también el círculo vicioso de la «prueba» en filosofía, donde la representación debe probar lo que la prueba, como ocurre también en Kant cuando la posibilidad de la experiencia sirve de prueba a su propia prueba? Cuando, por el contrario, la memoria trascendental domina su vértigo y preserva la irreductibilidad del pasado puro a todo presente que pasa en la representación, es para ver disolverse de otro modo ese pasado puro, y para ver deshacerse el círculo donde ese pasado distribuía demasiado simplemente la diferencia y la repetición. Es así como la segunda síntesis del tiempo, la que reunía a Eros y Mnemosine (Eros, como buscador de recuerdos; Mnemosine, como tesoro del pasado puro), se supera o se invierte en una tercera síntesis que hace presente, *bajo la forma del tiempo vacío*, un instinto de muerte desexualizado y un yo [moi] narcisístico esencialmente amnésico. ¿Y cómo impedir que el fundamento, en sus otros sentidos, no sea recusado por las potencias de la divergencia y el descentramiento, hasta del mismo simulacro, que invierten las falsas distribuciones, las falsas reparticiones, como el falso círculo y la falsa lotería? El mundo del fundamento está minado por lo que intenta excluir, por el simulacro que lo aspira y lo desmigaja. Y cuando el fundamento en su primer sentido reivindica la Idea, lo hace con la condición de prestar a esta una identidad que no tiene por sí misma, que le viene tan sólo de las exigencias de lo que pretende probar. Así como la Idea ya no implica una identidad, su proceso de actualización no se explica por la semejanza. Bajo lo «mismo» de la Idea, ruge toda una multitud. Y sin duda, describir a la Idea como una multiplicidad sustantiva, irreductible a lo mismo o a lo Uno, nos ha mostrado cómo la razón suficiente era capaz de generarse a sí misma, independiente-

mente de las exigencias de la representación, en el recorrido de lo múltiple como tal, determinando los elementos, las relaciones y las singularidades correspondientes a la Idea, bajo la triple figura de un principio de determinabilidad, de determinación recíproca y de determinación completa. Pero precisamente, ¿sobre qué fondo se genera y se juega esa razón múltiple, en qué sinrazón se hunde; a qué juego, a qué nuevo tipo de lotería debe sus singularidades y sus distribuciones irreductibles a todo lo que acabamos de ver? En suma, *la razón suficiente, el fundamento está extrañamente empalmado*. Por un lado, se inclina hacia lo que funda, hacia las formas de la representación. Pero, por otro lado, se hace oblicuo y se hunde en un sin fondo, más allá del fundamento que resiste a todas las formas y no se deja representar. Si la diferencia es la novia, Ariadna; ella pasa de Teseo a Dionisos, del principio que funda a la universal «falta de fundamento».

Fundar es determinar lo indeterminado. Pero esa operación no es simple. Cuando «la» determinación se ejerce, no se contenta con otorgar una forma, con dar una forma a las materias bajo la condición de las categorías. Algo del fondo sube a la superficie, sube allí sin tomar forma, más bien se insinúa entre las formas; existencia autónoma sin rostros, base informal. Ese fondo, en tanto está ahora en la superficie, se llama lo profundo, lo sin fondo. Inversamente, las formas se descomponen cuando se reflejan en él; todo modelado se deshace, todos los rostros mueren, sólo subsiste la línea abstracta como determinación absolutamente adecuada a lo indeterminado, como rayo igual a la noche, ácido igual a la base, distinción adecuada a la más completa oscuridad: el monstruo. (Una determinación que no se opone a lo indeterminado, y que no lo limita.) Por esta razón, la pareja materia-forma es muy insuficiente para describir el mecanismo de la determinación; la materia ya está conformada, la forma es inseparable del modelado de la *species* o de la *morphé*, el conjunto está bajo la protección de las categorías. De hecho, esa pareja es completamente interior a la representación y define su primer estado, fijado por Aristóteles. Ya es un progreso invocar la complementariedad de la fuerza y del fondo, como razón suficiente de la forma, de la materia y de su unión. Pero aún más profunda y amenazante es la pareja de la línea abstracta y del sin fondo, que disuelve

las materias y deshace los modelados. Es preciso que el pensamiento como determinación pura, como línea abstracta, afronte ese sin fondo que es lo indeterminado. Eso indeterminado, eso sin fondo, es también la animalidad propia del pensamiento, la genitalidad del pensamiento: no tal o cual forma animal, sino la necedad. Pues, si el pensamiento sólo piensa constreñido y forzado, si sigue siendo estúpido en tanto nada lo fuerza a pensar, ¿lo que lo fuerza a pensar no es también la existencia de la estupidez, a saber, que él no piensa si no hay nada que lo fuerce? Retomemos la expresión de Heidegger: «Aquello que nos da más que pensar, es lo que todavía no pensamos». El pensamiento es la más alta determinación que se enfrenta a la necedad como a lo indeterminado que le resulta adecuado. La necedad (no el error) constituye la mayor impotencia del pensamiento, pero también la fuente de su más alto poder en aquello que lo fuerza a pensar. Esa es la prodigiosa aventura de Bouvard y Pécuchet, o el juego del no-sentido y del sentido.[3] De modo que lo indeterminado y la determinación siguen siendo iguales sin avanzar, adecuándose siempre el uno al otro. Extraña repetición que los lleva a la roldana, o más bien al mismo doble pupitre. Chestov veía en Dostoievski el resultado, es decir, la culminación y la salida de la *Crítica de la razón pura*. Que se nos permita, al menos por un instante, ver en Bouvard y Pécuchet el resultado del *Discurso del método*. ¿El cogito es una necedad? Es necesariamente un no-sentido en la medida en que esa proposición pretende expresarse a sí misma y a su sentido. Pero es también un contrasentido (y eso, Kant lo mostraba) en la medida en que la determinación *Yo [Je] pienso* pretende referirse inmediatamente a la existencia indeterminada *Yo [Je] soy*, sin asignar la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable. El sujeto del cogito cartesiano no piensa, sólo tiene la posibilidad de pensar, y se comporta como un estúpido en el seno de

[3] No corresponde preguntarse si los mismos Bouvard y Pécuchet son necios o no. De ningún modo se trata de eso. El proyecto de Flaubert es enciclopédico y «crítico», no psicológico. El problema de la necedad está planteado de manera filosófica, como problema trascendental de las relaciones entre la necedad y el pensamiento. En el mismo ser pensante desdoblado, o más bien repetido, se trata, a la vez, la necedad como *facultad*, y la *facultad* de no soportar la necedad. Flaubert tiene aquí su maestro en Schopenhauer.

esa posibilidad. Le falta la forma de lo determinable: no una especificidad, no una forma específica que dé forma a una materia, no una memoria que dé forma a un presente, sino la forma pura y vacía del tiempo. Es la forma vacía del tiempo la que introduce, la que constituye la Diferencia en el pensamiento, a partir de la cual el pensamiento piensa, como diferencia de lo indeterminado y de la determinación. La diferencia es la que reparte, a un lado y a otro de sí misma, un Yo [Je] fisurado por la línea abstracta, un yo [moi] pasivo surgido de un sin fondo que él contempla. Ella es la que genera pensar en el pensamiento, pues el pensamiento sólo piensa con la diferencia, alrededor de ese punto donde el fundamento falta. Es la diferencia, o la forma de lo determinable, la que hace funcionar al pensamiento, es decir, la máquina entera de lo indeterminado y de la determinación. La teoría del pensamiento es como la pintura, necesita esa revolución que la hace pasar de la representación al arte abstracto; ese es el objeto de una teoría del pensamiento sin imagen.

La representación, sobre todo cuando se eleva al infinito, es recorrida por un presentimiento del sin fondo. Pero precisamente porque se ha hecho infinita para tomar sobre sí la diferencia, representa el sin fondo como un abismo completamente indiferenciado, un universal sin diferencia, una nada negra indiferente. Es que la representación ha comenzado por conectar la individuación con la forma del Yo [Je], y con la materia del yo [moi]. En efecto, para ella, el Yo [Je] no es sólo la forma de individuación superior, sino el principio de reconocimiento y de identificación para todo juicio de individualidad que se refiera a las cosas; «es la misma cera. . .». Para la representación, es preciso que *toda individualidad sea personal* [Je], *y toda singularidad, individual* [Moi]. Allí donde se cesa de decir Yo [Je], también cesa por consiguiente la individuación, y allí donde la individuación cesa, cesa también toda singularidad posible. Es forzoso, desde ese momento, que el sin fondo se represente desprovisto de toda diferencia, ya que no tiene individualidad ni singularidad. Esto también se ve en Schelling, en Schopenhauer, y hasta en el primer Dionisos, el del *Nacimiento de la tragedia*: su sin fondo no soporta la diferencia. Sin embargo, el yo [moi] como yo pasivo no es más que un acontecimiento que ocurre en campos de individuación previos: contrae y

contempla los factores individuantes de tal campo, y se constituye en el punto de resonancia de sus series. Del mismo modo, el Yo [Je] como Yo fisurado deja pasar todas las Ideas definidas por sus singularidades, ellas mismas previas a los campos de individuación.

Del mismo modo que la individuación como diferencia individuante es un anti-Yo [Je], un anti-yo [moi], la singularidad como determinación diferencial es preindividual. El mundo del SE, o de «ellos», es un mundo de *individuaciones impersonales* y de *singularidades preindividuales*, que no se reduce a la banalidad cotidiana; mundo, por el contrario, donde se elaboran los encuentros y las resonancias, último rostro de Dionisos, verdadera naturaleza de lo profundo y del sin fondo que desborda la representación y hace advenir los simulacros. (Hegel le reprochaba a Schelling el rodearse de una noche indiferente donde todas las vacas son negras. Pero cuando, en el cansancio y la angustia de nuestro pensamiento sin imagen, murmuramos «ah, las vacas», «*ellos* exageran», etc., ¡qué presentimiento de diferencias hormigueando a nuestras espaldas! ¡Hasta qué punto eso negro es diferenciado y diferenciante, aunque no se lo identifique, no se lo individúe o apenas si se lo haga! ¡Cuántas diferencias y singularidades se distribuyen como otras tantas agresiones! ¡Cuántos simulacros se alzan en esa noche que se ha hecho blanca para componer el mundo del «se» y del «ellos»!).[4] La ilusión límite, la ilusión exterior de la representación, que resulta de todas las ilusiones internas, es que el sin fondo no tenga diferencia, cuando, en verdad, ella hormiguea en él. ¿Y qué son las Ideas, con su multiplicidad constitutiva, sino esas hormigas que entran y salen por la fisura del Yo?

El simulacro es ese sistema donde lo diferente se relaciona con lo diferente por medio de la diferencia misma. Esos sistemas son intensivos; reposan en profundidad sobre la naturaleza de las cantidades intensivas, que, precisamente, entran en comunicación por sus diferencias. Que haya condiciones para esta comunicación (pequeña diferencia, proximidad, etc.) no debe hacernos creer en una condición de se-

[4] Arthur Adamov escribió sobre ese tema una muy hermosa pieza, *La grande et la petite manoeuvre*, 1950 (Théâtre I, NRF).

mejanza previa, sino tan sólo en propiedades particulares de las cantidades intensivas, en tanto se dividen, pero no se dividen sin cambiar de naturaleza según el orden que les es propio. En cuanto a la semejanza, nos ha parecido que resulta del funcionamiento del sistema, como un «efecto» que se considera equivocadamente como una causa o una condición. En suma, el sistema del simulacro debe describirse por medio de nociones que, desde el comienzo, parecen muy diferentes de las categorías de la representación: 1) la profundidad, el *spatium*, donde se organizan las intensidades; 2) las series inconexas que ellas forman, los campos de individuación que diseñan (factores individuantes); 3) el «precursor oscuro» que las pone en comunicación; 4) los apareamientos, las resonancias internas, los movimientos forzados que se siguen; 5) la constitución de yo [moi] pasivos y de sujetos larvarios en el sistema, y la formación de puros dinamismos espacio-temporales; 6) las cualidades y las extensiones, las especies y las partes que forman la doble diferenciación del sistema, y que vienen a recubrir los factores precedentes; 7) los centros de envolvimiento que, sin embargo, manifiestan la persistencia de esos factores en el mundo desarrollado de las cualidades y extensiones. El sistema del simulacro afirma la divergencia y el descentramiento; la única unidad, la única convergencia de todas las series es un caos sin forma que las abarca a todas. Ninguna serie goza de un privilegio que otra no tiene, ninguna posee la identidad de un modelo, ninguna la semejanza de una copia. Ninguna se opone a otra, ni es su análoga. Cada una está constituida por diferencias y se comunica con las otras por diferencias de diferencias. Las jerarquías de la representación son sustituidas por las anarquías coronadas; las distribuciones sedentarias de la representación, por las distribuciones nómades.

Hemos visto cómo esos sistemas eran el lugar donde se actualizaban las Ideas. Una Idea, en ese sentido, no es ni una ni múltiple: es una multiplicidad constituida por elementos diferenciales, relaciones diferenciales entre esos elementos y singularidades correspondientes a esas relaciones. Esas tres dimensiones, elementos, relaciones y singularidades, constituyen los tres aspectos de la razón múltiple: la determinabilidad o principio de cuantitabilidad, la determinación recíproca o principio de cualitabilidad, la de-

terminación completa o principio de potencialidad. Los tres se proyectan en una dimensión temporal ideal, que es la de la determinación progresiva. Por consiguiente, existe un empirismo de la Idea. En casos más diversos, debemos preguntarnos si, en verdad, nos encontramos ante elementos ideales, es decir, sin figura y sin función, pero recíprocamente determinables en una red de relaciones diferenciales (relaciones ideales no localizables). Por ejemplo: ¿las partículas físicas se hallan en ese caso, y entre ellas cuáles? ¿Los genes biológicos, los fonemas se hallan también en ese caso? Debemos preguntarnos también qué distribución de singularidades, qué repartición de puntos singulares y regulares, notables y ordinarios corresponden a los valores de las relaciones. Una singularidad es el punto de partida de una serie que se prolonga sobre todos los puntos ordinarios del sistema, hasta la proximidad de otra singularidad; esta genera otra serie que unas veces converge, otras veces diverge de la primera. La Idea tiene la potencia de afirmar la divergencia, establece una especie de resonancia entre series que divergen. Es probable que las nociones de singular y de regular, de notable y de ordinario, tengan, para la filosofía misma, una importancia ontológica y epistemológica mucho más grande que las de verdadero y falso, relativas a la representación; pues, lo que se llama el *sentido* depende de la distinción y de la distribución de esos puntos brillantes en la estructura de la Idea. Por lo tanto, lo que hace a la Idea progresivamente determinable en sí misma es el juego de la determinación recíproca desde el punto de vista de las relaciones, y el de la determinación completa desde el punto de vista de las singularidades. Ese juego en la Idea es el de lo diferencial, que recorre la Idea como multiplicidad y constituye el método de *vice-dicción* (manejado por Leibniz con gran inteligencia, aunque lo haya subordinado a condiciones de convergencia ilegítimas, que todavía manifestaban la presión ejercida por las exigencias de la representación).

La Idea, así definida, no dispone de ninguna actualidad. Es virtualidad pura. Todas las relaciones diferenciales —gracias a la determinación recíproca—, todas las reparticiones de singularidades —gracias a la determinación completa—, coexisten en las multiplicidades virtuales de las Ideas, según un orden que les es propio. Pero, en primer lugar, las Ideas se encarnan en los campos de individuación:

las series intensivas de factores individuales envuelven singularidades ideales [idéelles], en sí mismas preindividuales; las resonancias entre series ponen en juego las relaciones ideales [idéaux]. También en ese caso, qué profundamente mostró Leibniz cómo las esencias individuales se constituían sobre el fondo de esas relaciones y esas singularidades. En segundo lugar, las Ideas se actualizan en las especies y las partes, en las cualidades y las extensiones que recubren y desarrollan esos campos de individuación. Una especie está formada por relaciones diferenciales entre genes, así como las partes orgánicas y la extensión de un cuerpo están formadas por singularidades preindividuales actualizadas. Sin embargo, se debe subrayar la condición absoluta de no-semejanza: la especie o la cualidad no se asemejan a las relaciones diferenciales que actualizan, como tampoco las partes orgánicas se semejan a las singularidades. Es lo posible lo que se parece a lo real, pero de ningún modo lo virtual a lo actual. Del mismo modo que la Idea no se reduce a lo Idéntico o no dispone de una identidad cualquiera, tampoco la encarnación y la actualización de la Idea proceden por semejanza, ni pueden contar con una similitud.

Si es cierto que las especies y las partes, las cualidades y las extensiones, o más bien, la especificación y la partición, la cualificación y la extensión, constituyen los dos aspectos de la *diferenciación* [différenciation], se dirá que la Idea se actualiza por diferenciación. Para ella, actualizarse es diferenciarse [se différencier]. En sí misma y en su virtualidad, es, por lo tanto, completamente indiferenciada [indifférenciée]. Sin embargo, de ningún modo es indeterminada; por el contrario, está completamente diferenciada [différentiée]. (Es en ese sentido que lo virtual no es en absoluto una noción vaga; posee plena realidad objetiva; de ningún modo se confunde con lo posible, que carece de realidad; lo posible es el modo de la identidad del concepto en la representación; mientras que lo virtual es la modalidad de lo diferencial en el seno de la idea.) Es preciso otorgar gran importancia al «rasgo distintivo» $\frac{t}{c}$ como símbolo de la Diferencia: diferenciar [différentier] y diferenciar [différencier]. El conjunto del sistema que pone en juego la Idea, su encarnación

y su actualización debe expresarse en la noción compleja de «(indi)-diferen$\frac{t}{c}$iación». Toda cosa tiene como dos «mitades», impares, disimétricas y no semejantes, las dos mitades del Símbolo; cada una de ellas se divide, a su vez, en dos: una mitad ideal que se hunde en lo virtual, constituida, por un lado, por las relaciones diferenciales; por otro, por las singularidades correspondientes; una mitad actual constituida, por un lado, por las cualidades que actualizan esas relaciones; por otro, por las partes que actualizan esas singularidades. Es la individuación la que asegura el engaste de las dos grandes mitades no semejantes. La cuestión del *ens omni modo determinatum* debe plantearse así: una cosa en Idea puede estar completamente determinada (diferenciada [différen*tiée*]), y sin embargo faltarle determinaciones que constituyen la existencia actual (es indiferenciada [indifférenciée], y ni siquiera está individuada). Si llamamos «distinto» al estado de la Idea completamente diferenciado [différen*tié*], pero «claras» a las formas de la diferenciación [différenciation] cuantitativa y cualitativa, debemos romper con la regla de proporcionalidad de lo claro y lo distinto: la Idea, tal como es en sí misma, es distinta-oscura. Y de ese modo es dionisíaca, contra lo claro-y-distinto de la representación apolínea, en esa zona oscura que conserva y preserva en ella, en esa indiferenciación [indifférenciation] que, sin embargo, está perfectamente diferenciada [différen*tiée*], en ese preindividual que también es singular: su embriaguez que nunca será calmada es lo distinto-oscuro, como doble color con el cual el filósofo pinta el mundo con todas las fuerzas de un inconsciente diferencial.

Es un error ver en los *problemas* un estado provisorio y subjetivo, por el que nuestro conocimiento debería pasar a causa de sus limitaciones de hecho. Es ese error el que libera la negación y desnaturaliza la dialéctica al sustituir el (no)-ser del problema por el no-ser de lo negativo. Lo «problemático» es un estado del mundo, una dimensión del sistema, y hasta su horizonte, su foco: designa exactamente la objetividad de la Idea, la realidad de lo virtual. El problema en tanto problema está completamente determinado, le corresponde estar diferenciado [différen*tié*], en la medida en que se lo relaciona con sus condiciones perfectamente posi-

tivas, aunque todavía no esté «resuelto», y permanezca por eso en la indiferenciación [indifférenciation]. O, más bien, está resuelto desde que es planteado y determinado, aunque no deje de persistir objetivamente en las soluciones que genera, y difiera por naturaleza de ellas. Por ello la metafísica del cálculo diferencial alcanza su verdadera significación, cuando escapa a la antinomia de lo finito y lo infinito en la representación, para aparecer en la Idea como el primer principio de la teoría de los problemas. Hemos llamado *perplicación* a ese estado de las Ideas-problema, con sus multiplicidades y variedades coexistentes, sus determinaciones de elementos, sus distribuciones de singularidades móviles y sus formaciones de series ideales alrededor de esas singularidades. Y en este caso la palabra «perplicación» designa algo totalmente distinto de un estado de conciencia. Llamamos *complicación* al estado del caos que retiene y comprende todas las series intensivas actuales que se corresponden con esas series ideales, que las encarnan y afirman su divergencia. Por ello, ese caos recoge en sí el ser de los problemas y da a todos los sistemas y a todos los campos que se forman en él el valor persistente de lo problemático. Llamamos *implicación* al estado de las series intensivas, en tanto se comunican por sus diferencias y resuenan formando campos de individuación. Cada una está «implicada» por las otras, a las que, a su vez, implica; ellas constituyen las «envolventes» y las «envueltas», y también, las «resolventes» y las «resueltas» del sistema. Por último, llamamos *explicación* al estado de las cualidades y extensiones que vienen a recubrir y desarrollar el sistema, entre las series básicas: allí se forman las diferenciaciones, las integraciones que definen el conjunto de la solución final. Pero los *centros de envolvimiento* todavía manifiestan la persistencia de los problemas, o la persistencia de los valores de implicación en el movimiento que los explica y los resuelve (*replicación*).

Lo hemos visto en el caso del Otro [Autrui] en los sistemas psíquicos. El Otro no se confunde con los factores individuantes implicados en el sistema, sino que, en cierto modo, los «representa», vale por ellos. En efecto, entre las cualidades y las extensiones desarrolladas del mundo perceptivo, envuelve, expresa mundos posibles que no existen fuera de su expresión. Por eso, es la manifestación de valo-

res de implicación persistentes que le confieren una función esencial en el mundo representado de la percepción. Pues, si el Otro ya supone la organización de los campos de individuación, es, por otra parte, la condición bajo la cual *percibimos* en esos campos objetos y sujetos distintos, y los percibimos como formando —con distintos caracteres— individuos reconocibles, identificables. Que el Otro no sea, hablando con propiedad, nadie, ni usted ni yo, significa que es una estructura, que sólo se halla efectuada por términos variables en los diferentes mundos de percepción; yo para usted en el suyo, usted para mí en el mío. Ni siquiera basta con ver en el otro una estructura particular o específica del mundo perceptivo en general; de hecho, es una estructura la que funda y asegura todo el funcionamiento de ese mundo en su conjunto. Las nociones necesarias para la descripción de ese mundo —forma-fondo, perfiles-unidad de objeto, profundidad-longitud, horizonte-foco, etc.— permanecerían vacías e inaplicables, si el Otro no estuviera allí, expresando mundos posibles donde lo que (para nosotros) está en el fondo se encuentra al mismo tiempo pre-percibido o sub-percibido como una forma posible: lo que es profundidad, se revela como una longitud posible, etc. El que los objetos se recorten, las transiciones como las rupturas, el pasaje de un objeto a otro, y hasta el hecho de que un mundo sea aprovechado por otro, el hecho de que siempre haya algo implicado que todavía queda por explicar, por desarrollar, todo eso sólo se hace posible por la estructura-otro y su poder expresivo en la percepción. En suma, lo que asegura la individuación del mundo perceptivo es la estructura-otro. No son ni el Yo [Je] ni el yo [moi]; estos, por el contrario, necesitan esa estructura para ser percibidos como individualidades. Todo ocurre como si el *Otro integrara los factores individuantes y las singularidades preindividuales en los límites de objetos y sujetos*, que ahora se ofrecen a la representación como percibidos o percipientes. De tal modo que para volver a encontrar los factores individuantes tal como son en las series intensivas, y las singularidades preindividuales tal como son en la Idea, es preciso seguir ese camino a la inversa y, partiendo de los sujetos que efectúan la estructura-otro, remontar hasta esa estructura en sí misma, por consiguiente aprehender al Otro como si no fuera Nadie; después se debe ir aún más lejos y, siguiendo el codo de la razón suficiente,

finalmente alcanzar esas regiones donde la estructura-otro ya no funciona, lejos de los objetos y los sujetos que condiciona, para dejar a las singularidades desplegarse, distribuirse en la Idea pura, y a los factores individuantes, repartirse en la pura intensidad. Es muy cierto, en ese sentido, que el pensador es necesariamente solitario y solipsista.

Pues, ¿de dónde provienen las Ideas, sus variaciones de relaciones y sus distribuciones de singularidades? También en ese caso seguimos el camino que hace un codo, donde la «razón» se zambulle en un más allá. El origen radical siempre fue asimilado a un juego solitario y divino. Además hay muchas otras maneras de jugar, y los juegos humanos y colectivos no se asemejan a ese juego divino y solitario. Podemos oponer las dos especies de juego, el humano y el ideal, según varios caracteres. En primer lugar, el juego humano supone reglas categóricas preexistentes. Luego, esas reglas tienen por efecto determinar probabilidades, es decir, «hipótesis» de pérdida e hipótesis de ganancia. En tercer lugar, esos juegos nunca afirman todo el azar, por el contrario, lo fragmentan, y en cada caso sustraen al azar, exceptúan del azar la consecuencia de la jugada, ya que asignan tal ganancia o tal pérdida, como necesariamente ligadas a la hipótesis. Por esta razón, en fin, el juego humano procede por distribuciones sedentarias: en efecto, la regla categórica previa tiene en él el papel invariante de lo Mismo, y goza de una necesidad metafísica o moral; en esa calidad subsume hipótesis opuestas a las que hace corresponder una serie de jugadas, de tiros, de lances numéricamente distintos, encargados de llevar a cabo una distribución de esas hipótesis; y los resultados de esas jugadas, se reparten de acuerdo con su consecuencia siguiendo una necesidad hipotética, es decir, de acuerdo con la hipótesis efectuada. Así ocurre con la distribución sedentaria, en la que hay una partición fija de algo distribuido, según una proporcionalidad fijada por la regla. Esa manera humana, esa falsa manera de jugar, no esconde sus presupuestos: son presupuestos morales, la hipótesis que allí subyace es la del Bien y la del Mal; y el juego, un aprendizaje de la moralidad. El modelo de ese mal juego es la apuesta de Pascal, con su manera de fragmentar el azar, de distribuirlo en pedazos para repartir modos de existencia humanos, bajo la regla constante de la existencia de un Dios que nunca se pone en duda. Pero de la lotería

platónica al juego de ajedrez leibniziano en *El origen radical*, siempre se vuelve a encontrar esa misma concepción del juego, completamente inscripta en la red de lo necesario, de lo hipotético y de la necesidad hipotética (principio categórico o apodíctico, hipótesis, consecuencia). Ese juego ya se confunde con el ejercicio de la representación, presenta todos sus elementos, la identidad superior del principio, la oposición de las hipótesis, la semejanza de las jugadas numéricamente distintas, la proporcionalidad en la relación de la consecuencia con la hipótesis.

Es totalmente distinto el juego divino, aquel del que quizás habla Heráclito, aquel que Mallarmé invoca con tanto temor religioso y arrepentimiento, y Nietzsche con tanta decisión, juego que para nosotros es el más difícil de comprender, un juego imposible de manejar en el mundo de la representación.[5] Ante todo, no hay regla preexistente, el juego tiene su propia regla. De manera que, cada vez, todo el azar se afirma en una jugada necesariamente vencedora. No se exceptúa nada del juego: la consecuencia de ningún modo se sustrae al azar por el lazo de una necesidad hipotética que lo uniría a un fragmento determinado; sino que, por el contrario, se adecua al entero azar que conserva y ramifica todas las consecuencias posibles. A partir de esto, ya no se puede decir que las diferentes jugadas sean numéricamente distintas: cada una, necesariamente vencedora, ocasiona la reproducción del tirar bajo otra regla, que también recorta todas sus consecuencias en las consecuencias de la precedente. Las diferentes jugadas, cada vez, no se distinguen numéricamente, sino *formalmente*, siendo las diferentes reglas, las formas de un solo y mismo tirar ontológicamente uno a lo largo de todas las veces. Y los diferentes resultados ya no se reparten de acuerdo con la distribución de hipótesis que estas efectuarían, sino que las mismas jugadas se distribuyen en el espacio abierto del tirar único y no repartido: distribución nómade, en lugar de sedentaria. Pura idea de juego, es decir de un juego que no sería otra cosa que juego,

[5] Cf. Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, 1960 (trad. Hildenbrand y Lindenberg, Editions de Minuit), y Kostas Axelos, *Vers la pensée planétaire* (Editions de Minuit, 1964), que intentan, desde un punto de vista muy diferente del que tratamos de exponer, distinguir el juego divino y el juego humano para obtener una fórmula de lo que ellos llaman, siguiendo a Heidegger, «la diferencia ontológica».

en vez de estar fragmentado, limitado, entrecortado por los trabajos de los hombres. (¿Cuál es el juego humano que más se acerca a ese divino juego solitario? Como dice Rimbaud, buscad H, la obra de arte.) Ahora bien, las variaciones de relaciones y las distribuciones de singularidades tal como son en la Idea no tienen otro origen que esas reglas formalmente distintas para ese tirar ontológicamente uno. Es el punto donde el origen radical se invierte en ausencia del origen (en el círculo siempre desplazado del eterno retorno). Un punto aleatorio se desplaza a través de todos los puntos en los dados, como una vez por todas las veces. Esos diferentes tiros que inventan sus propias reglas y componen la jugada única de múltiples formas, y de eterno retorno, son otras tantas preguntas imperativas subtendidas por una sola y única respuesta que las deja abiertas, que no las colma jamás. Animan los problemas ideales, cuyas relaciones y singularidades determinan. Y, por intermedio de esos problemas, inspiran los resultados, es decir, las soluciones diferenciadas que encarnan esas relaciones y singularidades. Mundo de la «voluntad»: entre las afirmaciones del azar (preguntas imperativas y decisorias) y las afirmaciones resultantes generadas (casos de solución decisivos o resoluciones) se desarrolla toda la positividad de las Ideas. El juego de lo problemático y lo imperativo ha reemplazado al de lo hipotético y lo categórico; el juego de la diferencia y de la repetición ha reemplazado al de lo Mismo y de la representación. Los dados han sido arrojados contra el cielo, con toda la fuerza de desplazamiento del punto aleatorio, con sus puntos imperativos como relámpagos, que forman en el cielo constelaciones-problema ideales. Rebotan sobre la Tierra, con toda la fuerza de las soluciones victoriosas que devuelven el arrojar. Es un juego de dos mesas. ¿Cómo no habría una fisura en el límite, en la bisagra de las dos mesas? ¿Y cómo reconocer en la primera un Yo [Je] sustancial idéntico a sí mismo, en la segunda un yo [moi] continuo semejante a sí mismo? La identidad del jugador ha desaparecido, como la semejanza de aquel que paga las consecuencias o se aprovecha de ellas. La fisura, la bisagra es la forma del tiempo vacío, el Aion, por donde pasan las jugadas de dados. Por un lado, no hay nada sino un Yo [Je] fisurado por esa forma vacía. Por otro, no hay otra cosa sino un yo [moi] pasivo y siempre disuelto en esa forma vacía. A un cielo fisurado le

responde una tierra rota. «¡Oh *cielo* que estás sobre mí, cielo puro y alto! Esto es ahora, para mí, tu pureza... ¡que seas un piso donde dancen los azares divinos, que seas una mesa divina para los dados y los jugadores divinos!».[6] A lo que se responde en la otra mesa: «Si alguna vez hubiera jugado a los dados con los dioses, en la mesa divina de la *Tierra*, de modo que la Tierra temblara, se resquebrajase y proyectara ríos de llamas, pues la Tierra es una mesa divina, temblorosa por las nuevas palabras creadoras y por el rumor de los dados divinos...». Y sin embargo los dos juntos, el cielo fisurado y la tierra quebrada, no soportan lo negativo, lo vomitan por aquello que los fisura o los rompe, expulsan todas las formas de negación, precisamente aquellas que representan el falso juego, «habéis errado una jugada de dados. Pero qué os importa, a vosotros jugadores de dados. No habéis aprendido a jugar como es preciso jugar...».

No hemos dejado de proponer nociones descriptivas: las que describen las series actuales, o bien las Ideas virtuales, o bien el sin fondo de donde todo sale. Pero: intensidad-apareamiento, resonancia-movimiento forzado; diferencial y singularidad; complicación-implicación-explicación; diferenciación [différentiation]-individuación-diferenciación [différenciation]; pregunta-problema-solución, etc., todo eso de ningún modo constituye una lista de categorías. Es inútil pretender que se abra, en principio, una lista de categorías; se puede hacerlo de hecho, pero no en principio. Pues las categorías pertenecen al mundo de la representación donde constituyen formas de distribución según las cuales el Ser se reparte entre los entes conforme a reglas de proporcionalidad sedentaria. Por ello, la filosofía cayó frecuentemente en la tentación de oponer a las categorías, nociones de una naturaleza totalmente ditinta, realmente abiertas y que manifiestan un sentido empírico y pluralista de la Idea: «existenciales» contra «esenciales», perceptos contra conceptos; o bien, la lista de nociones empírico-ideales que se encuentra en Whitehead, y que hace de *Process and Reality* uno de los más grandes libros de la filosofía moderna. Tales nociones, que es preciso llamar «fantásticas»

[6] *Zaratustra:* ese texto y los dos siguientes han sido tomados de III, «Antes de la salida del Sol»; III, «Los siete sellos», § 3; IV, «Del hombre superior», § 14.

en la medida en que se aplican a los fantasmas o simulacros, se distinguen de las categorías de la representación desde distintos puntos de vista. Ante todo, son condiciones de la experiencia real y no sólo de la experiencia posible. Incluso es en ese sentido que, no siendo más amplias que lo condicionado, reúnen las dos partes de la Estética, tan desgraciadamente disociadas, la teoría de las formas de la experiencia y la de la obra de arte como experimentación. Pero ese aspecto todavía no nos permite determinar en qué consiste la diferencia de naturaleza entre los dos tipos de nociones. Es que, en segundo lugar, esos tipos presiden distribuciones totalmente distintas, irreductibles e incompatibles: a las distribuciones sedentarias de las categorías se oponen las distribuciones nómades operadas por las nociones fantásticas. Estas, en efecto, no son ni universales como las categorías, ni *hic et nunc*, ni *now here*, como lo diverso a lo que se aplican las categorías en la representación. Se trata de complejos de espacio y tiempo, sin duda transportables por doquier, pero con la condición de imponer su propio paisaje, de plantar su tienda allí donde se posan aunque sea por un momento: por eso son objeto de un encuentro esencial, y no de un reconocimiento. La mejor palabra para designarlos es, sin duda, la que había forjado Samuel Butler, *erewhon*.[7] Se trata de los *erewhon*. Kant había tenido el más agudo presentimiento de semejantes nociones que participan de lo fantástico de la imaginación, nociones que son irreductibles tanto a la universalidad del concepto como a la particularidad del aquí-ahora. Pues si la síntesis se ejerce sobre lo diverso aquí y ahora, si las unidades de síntesis o de categorías son universales continuos que condicionan toda experiencia posible, los esquemas son determinaciones *a priori* de espacio y tiempo, que transportan en todo lugar y en todo tiempo, pero de manera discontinua, complejos reales de lugares y momentos. El esquema kantiano cobraría vuelo y se superaría hacia una concepción de la Idea diferencial, si no permaneciera indebidamente subordinado a las categorías que lo reducen al estado de simple mediación en el mundo de la representación. Y más lejos aún, más allá de la representación, suponemos que hay todo un problema

[7] El *Erewhon* de Butler no sólo nos parece un disfraz de *no-where*, sino una alteración de *now-here*.

del Ser, puesto en juego por esas diferencias entre las categorías y las nociones fantásticas o nómades, por la manera en que el ser se distribuye entre los entes; en última instancia, ¿la analogía o la univocidad?

Cuando consideramos la repetición como objeto de representación, entonces la comprendemos por la identidad, pero también la explicamos de manera negativa. En efecto, la identidad de un concepto no cualifica una repetición, si una fuerza negativa (de limitación o de oposición) no impide al mismo tiempo que el concepto se especifique, se diferencie en función de la multiplicidad que subsume. La materia, lo hemos visto, reúne esos dos caracteres: hacer existir un concepto absolutamente idéntico en tantos ejemplares como «veces» o «casos» haya; impedir que ese concepto se especifique aún más, a causa de su pobreza natural, o de su natural estado de inconsciencia, de alienación. La materia es, por consiguiente, la identidad del espíritu, es decir, el concepto, pero como concepto alienado, sin conciencia de sí, puesto fuera de sí. Es propio de la representación tomar por modelo una repetición material y desnuda, que interpreta como lo Mismo y explica por lo negativo. Pero, también en este caso, ¿no se trata de una antinomia de la representación el hecho de que no pueda representarse la repetición sino bajos esas especies, y que, sin embargo, no pueda, sin contradicción, representársela así? Pues ese modelo material y desnudo es, hablando con propiedad, impensable. (¿Cómo podría la conciencia representarse el inconsciente, él, que sólo es presencia?) Elementos idénticos no se repiten sino con la condición de una independencia de los «casos», de una discontinuidad de las «veces» que hace que no aparezca uno sin que haya desaparecido el otro: la repetición en la representación está forzada a deshacerse al mismo tiempo que se hace. O más bien no se hace en absoluto. No puede hacerse en sí misma, en esas condiciones. Por ello, con el fin de representar la repetición, es preciso instalar aquí y allá almas contemplativas, yo [moi] pasivos, síntesis sub-representativas, hábitos capaces de *contraer* los casos o los elementos los unos en los otros, para restituirlos después a un espacio o un tiempo de conservación propios de la representación misma. Ahora bien, las consecuencias de ellos son muy importantes: siendo esta contracción una diferencia, es decir,

una modificación del alma contemplativa, y hasta *la* modificación de esa alma, la única modificación suya después de la cual muere, parece que la repetición más material sólo se hace por y en una diferencia que le es sonsacada por contracción, por y en un alma que sonsaca una diferencia a la repetición. Por consiguiente, la repetición es representada, pero bajo la condición de un alma de naturaleza totalmente distinta, contempladora y contrayente, pero no representante y no representada. En efecto, la materia está poblada, revestida de almas semejantes, que le dan un espesor sin el cual no presentaría, en superficie, ninguna repetición desnuda. Y no creemos que la contracción sea exterior a lo que contrae, o esa diferencia exterior a la repetición: es parte integrante, parte constituyente de ella, es la profundidad sin la cual nada se repetiría en la superficie.

Entonces todo cambia. Si una diferencia forma parte necesariamente (en profundidad) de la repetición superficial a la que se sonsaca, se trata de saber en qué consiste esa diferencia. Esa diferencia es contracción, pero, ¿en qué consiste esa contracción? ¿Esa contracción no sería ella misma el grado más contraído, el nivel más tenso de un pasado que coexiste consigo en todos los niveles de distensión y bajo todos los grados? A cada instante, todo el pasado, pero en grados y en niveles diversos, de los cuales el presente es tan sólo el más contraído, el más tenso. Esa era la espléndida hipótesis bergsoniana. Entonces, la diferencia presente ya no es, como hasta hace un momento, una diferencia sonsacada a una repetición superficial de instantes, de modo que permitiera esbozar una profundidad sin la cual esta no existiría. Ahora es esta misma profundidad la que se desarrolla por sí misma. La repetición ya no es una repetición de elementos o de partes exteriores sucesivas, sino de totalidades coexistentes a distintos niveles o grados. La diferencia ya no se sonsaca *a* una repetición elemental; está *entre* los grados o niveles de una repetición en cada oportunidad total y totalizante; se desplaza y se disfraza al pasar de un nivel al otro, comprendiendo cada nivel sus singularidades como puntos privilegiados que le son propios. ¿Y qué decir de la repetición elemental, que procede por instantes, sino que ella misma es el nivel más distendido de esa repetición total? ¿Y qué decir de la diferencia sonsacada a la repetición elemental, sino que, por el contrario, es el grado más contraído de

esa repetición total? He aquí que la misma diferencia está entre dos repeticiones: entre la repetición superficial de los elementos exteriores idénticos e instantáneos que contrae, y la repetición profunda de las totalidades internas de un pasado siempre variable, del que ella es el nivel más contraído. Es así como la diferencia presenta dos rostros, o la síntesis del tiempo, ya dos aspectos: uno, el Habitus, tendido hacia la primera repetición que él hace posible; el otro, Mnemosine, ofrecido a la segunda repetición de la que resulta.

Por consiguiente, es lo mismo decir que la repetición material tiene un sujeto pasivo y secreto, que no hace nada, pero en el cual todo se hace; y que hay dos repeticiones, siendo la material la más superficial. Quizás es inexacto atribuir todos los caracteres de la otra a la Memoria, aun si se entiende por memoria la facultad trascendental de un pasado puro, no menos inventiva que memorante. Queda por decir que la memoria es la primera figura en la que aparecen los caracteres opuestos de las dos repeticiones. Una de esas repeticiones es la de lo mismo, y no tiene diferencia sino sustraída o sonsacada; la otra es la de lo Diferente, y comprende la diferencia. Una tiene términos y lugares fijos; la otra comprende esencialmente el desplazamiento y el disfraz. Una es negativa y por defecto; la otra, positiva y por exceso. Una está constituida por elementos, casos y veces, partes extrínsecas; la otra, por totalidades variables internas, grados y niveles. Una es sucesiva de hecho; la otra, coexistente de derecho. Una es estática; la otra, dinámica. Una, en extensión; la otra, intensiva. Una ordinaria; la otra, notable y con singularidades. Una es horizontal; la otra, vertical. Una está desarrollada y debe ser explicada; la otra está envuelta y debe ser interpretada. Una es una repetición de igualdad y de simetría *en el efecto*; la otra, de desigualdad como de asimetría *en la causa*. Una es una repetición de exactitud y de mecanismo; la otra, de selección y de libertad. Una es una repetición desnuda que sólo puede enmascararse como agregación y *a posteriori*; la otra es una repetición vestida, cuyas máscaras, desplazamientos y disfraces son los primeros, últimos y únicos elementos.

De esa oposición de caracteres debemos extraer dos consecuencias. En primer lugar, es desde el mismo punto de vista y al mismo tiempo que se pretende comprender la re-

petición por lo Mismo, y explicarlo de modo negativo. Hay en eso, para la filosofía de la repetición, un contrasentido que corresponde exactamente a aquel que comprometía a la filosofía de la diferencia. En efecto, se definía el concepto de la diferencia por el momento o la manera en que se inscribía en el concepto en general; por consiguiente, se confundía el concepto de la diferencia con una diferencia simplemente conceptual; así, se comprendía la diferencia *en* la identidad, no siendo el concepto en general sino el principio de identidad como desplegado en la representación. La repetición, por su parte, correlativamente, sólo podía ser definida como una diferencia *sin* concepto; evidentemente esa definición continuaba presuponiendo la identidad del concepto para lo que se repetía; pero en vez de inscribir la diferencia en el concepto, la ponía fuera del concepto como diferencia numérica, y ponía al concepto mismo fuera de sí, como existiendo en tantos ejemplares como veces o casos numéricamente distintos hubiera. Invocaba así una fuerza exterior, una forma de exterioridad capaz de poner la diferencia fuera del concepto idéntico, y al concepto idéntico, fuera de sí mismo, bloqueando su especificación; lo mismo ocurría hace un momento cuando se invocaba una fuerza interior o forma de interioridad capaz de poner la diferencia en el concepto, y al concepto en sí mismo, a través de una especificación continuada. Por consiguiente, era al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista que la identidad supuesta del concepto integraba, interiorizaba la diferencia como diferencia conceptual; y proyectaba, por el contrario, la repetición como diferencia correlativa, pero sin concepto, explicada de modo negativo o por defecto. Ahora bien, si todo está ligado en ese encadenamiento de contrasentidos, todo debe estar ligado también en el enderezamiento de la diferencia y la repetición. La Idea no es el concepto; se distingue de la identidad del concepto, como la multiplicidad diferencial eternamente positiva; en vez de representar la diferencia subordinándola al concepto idéntico, y a continuación a la semejanza de percepción, a la oposición de predicados, a la analogía de juicio, la libera y la hace evolucionar en sistemas positivos donde lo diferente se relaciona con lo diferente, haciendo del descentramiento, de la disparidad, de la divergencia, otros tantos objetos de afirmación que rompen el cuadro de la representación conceptual. Ahora bien, la re-

petición tiene por potencias el desplazamiento y el disfraz; así como la diferencia tiene la divergencia y el descentramiento. La una no pertenece menos que la otra a la Idea, pues la Idea tiene tanto un interior como un exterior (es un *erewhon*). La Idea hace *un mismo problema* de la diferencia y la repetición. Hay un exceso propio de la Idea, una exageración de la Idea, que hace de la diferencia y de la repetición el objeto reunido, lo «simultáneo» de la Idea. El concepto se aprovecha indebidamente de ese exceso de la Idea, pero se aprovecha traicionándolo, desnaturalizándolo: en efecto, el concepto reparte el exceso ideal en dos porciones, la de la diferencia conceptual y la de la diferencia sin concepto; la del devenir-igual o del devenir-semejante a su propia identidad de concepto, y la de la condición por defecto que continúa presuponiendo esa misma identidad, pero bloqueada. Sin embargo, si nos preguntamos qué bloquea al concepto, bien vemos que nunca se trata de una carencia, de un defecto, de un opuesto. No es una limitación nominal del concepto; no es una indiferencia natural del espacio y del tiempo; tampoco una oposición espiritual del inconsciente. Siempre es el exceso de la Idea el que constituye la positividad superior que detiene al concepto, o invierte las exigencias de la representación. Y es al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista que la diferencia deja de reducirse a una diferencia simplemente conceptual; y que la repetición anuda su lazo más profundo con la diferencia y encuentra un principio positivo a la vez para sí misma y para ese lazo. (Más allá de la memoria, era la paradoja aparente del *instinto de muerte*, que, a pesar de su nombre, se nos apareció desde el comienzo como dotado de una doble función: comprender en la repetición toda la fuerza de lo diferente y, al mismo tiempo, dar cuenta de la repetición de la manera más positiva, más excesiva.)

La segunda consecuencia nos indica que no basta oponer dos repeticiones, una material y desnuda, de acuerdo con la identidad y el defecto del concepto; la otra, psíquica, metafísica y vestida, de acuerdo con la diferencia y el exceso de la Idea siempre positiva. Era preciso encontrar en esa segunda repetición la «razón» de la primera. Era preciso que la repetición viviente y vestida, vertical, que abarcaba la diferencia, fuera la causa de la que sólo resulta la repetición horizontal, material y desnuda (a la que uno se contenta con

sonsacar una diferencia). Lo hemos visto constantemente en tres casos, el de los conceptos de la libertad, el de los conceptos de la naturaleza y el de los conceptos nominales: en cada caso, la repetición material resulta de la repetición más profunda, que se elabora en espesor y la produce como resultado, como envoltura exterior, como un cascarón separable, pero que pierde todo sentido y toda capacidad de reproducirse a sí mismo, desde el momento en que ya no está animado por su *causa*, o por la otra repetición. Es así como la vestimenta subyace bajo el desnudo, y lo produce, lo excreta, como el efecto de su secreción. Es la repetición secreta la que se rodea de una repetición mecánica y desnuda, como de una última barrera que marca aquí o allí el borde extremo de las diferencias, que ella pone en comunicación en un sistema móvil. Y siempre, *es en un mismo movimiento que la repetición comprende la diferencia* (no como una variante accidental y extrínseca, sino como su corazón, como la variante esencial que la compone, el desplazamiento y el disfraz que la constituyen para una diferencia que es ella misma divergente y desplazada), *y que debe recibir un principio positivo del que resulta la repetición material indiferente* (piel vaciada de la serpiente, envoltura vacía de aquello que implica, epidermis que sólo vive y muere por su alma o su contenido latentes). Eso ya es cierto con relación a los conceptos de la naturaleza. La Naturaleza no se repetiría nunca, sus repeticiones siempre serían hipotéticas, entregadas a la buena voluntad del experimentador y del sabio, si se redujera a la superficie de la materia, si esa misma materia no dispusiera de una profundidad como de flancos de la Naturaleza donde la repetición viviente y mortal se elabora, se hace imperativa y positiva, con la condición de desplazar y disfrazar una diferencia siempre presente que hace de la repetición una evolución como tal. Un sabio, o algunos sabios, no hacen verano ni el retorno de las estaciones. Lo Mismo no saldría nunca de sí para distribuirse entre varios «semejantes» en alternancias cíclicas, si la diferencia no se desplazara en ciclos y se disfrazara en eso mismo, haciendo la repetición imperativa, pero entregando tan sólo lo desnudo a los ojos del observador externo que cree que las variantes no son lo esencial y modifican poco lo que, sin embargo, constituyen desde adentro.

Esto es aun más cierto respecto de los conceptos de la libertad y de los conceptos nominales. Las palabras y las acciones de los hombres generan repeticiones materiales o desnudas, pero como efecto de repeticiones más profundas y de otra naturaleza («efecto», en el triple sentido causal, óptico y de vestido). La repetición es el pathos; la filosofía de la repetición es la patología. ¡Pero hay tantas patologías, tantas repeticiones imbricadas las unas en las otras! Cuando el obseso repite un ceremonial, una vez, dos veces; cuando repite una numeración, 1, 2, 3, procede a una repetición de los elementos en extensión, pero que, al mismo tiempo, conjura y traduce otra repetición, vertical e intensiva, la de un pasado que se desplaza en cada vez o en cada número y se disfraza en el conjunto de los números y de las veces. Es el equivalente de una prueba cosmológica en patología: el encadenamiento horizontal de las causas y los efectos en el mundo requiere una Causa primera totalizante, extra-mundana, como causa vertical de los efectos y las causas. Se repite dos veces simultáneamente, pero no la misma repetición: una vez mecánicamente y materialmente, a lo ancho; la otra vez, simbólicamente, por simulacro, en profundidad; una vez se repiten partes; otra vez se repite el todo del que las partes dependen. Esas dos repeticiones no se cumplen en la misma dimensión, coexisten; una, de los instantes; la otra, del pasado; una es elemental; la otra, totalizante; y la más profunda, evidentemente, la «productora», no es la más visible o la que causa más «efecto». En general, las dos repeticiones entran en tantas relaciones diferentes que sería preciso un estudio clínico muy sistemático, todavía no hecho, creemos, para distinguir los casos que corresponden a sus combinaciones posibles. Consideremos repeticiones gestuales o lingüísticas, iteraciones y estereotipias del tipo demencial o esquizofrénico. Ya no parecen ser la manifestación de una voluntad capaz de investir un objeto en el cuadro de la ceremonia; funcionan más bien como reflejos que señalan una falla general del investimiento (de allí la imposibilidad del enfermo de repetir a voluntad en las pruebas a las que se lo somete). De cualquier modo, la repetición «involuntaria» depende, no de las perturbaciones afásicas o amnésicas, como lo sugería una explicación negativa, sino de lesiones subcorticales y de perturbaciones del «humor». ¿Hay otra manera de explicar negativamente la repetición, como si el enfermo

recayera por una progresiva degeneración en circuitos primitivos no integrados? De hecho, se debe señalar en las iteraciones y hasta en las estereotipias la presencia constante de *contracciones* que se manifiestan al menos por vocales o consonantes parásitas. Ahora bien, la contracción continúa teniendo dos aspectos, uno que se refiere a un elemento de repetición física que la contracción modifica; otro por el cual la contracción se relaciona con una totalidad psíquica repetible en distintos grados. Es en ese sentido que se reconoce una intencionalidad subsistente en cada estereotipia, hasta en un rechinamiento psicótico* de mandíbula, y que consiste, a falta de objetos, en investir toda la vida psíquica en un fragmento, gesto o palabra, que se convierte en elemento para la otra repetición: es el caso del enfermo que gira cada vez con mayor rapidez sobre un pie con la otra pierna extendida, para poder rechazar a una persona eventual que aparecería repentinamente a sus espaldas, y que consiente así el horror que le producen las mujeres y su temor de que lo sorprendan.[8] Lo propiamente patológico es que, por una

* En el original *hébéphrénique*, de *hébéphrénie*, en francés antiguo término que designaba la demencia precoz. En psicoanálisis se utiliza actualmente para hacer referencia a una psicosis que se considera una forma de la esquizofrenia. (*N. de los T.*)

[8] Se encontrarán toda clase de ejemplos de esa naturaleza en *Les stéréotypies*, Xavier Abély (Dirion, 1916). Uno de los mejores estudios clínicos de la estereotipia y de la iteración sigue siendo el de Paul Guiraud, *Psychiatrie clinique* (Le François, ed., 1956, págs. 106 y sigs.), y «Analyse du symptôme stéréotypie» (*L'Encéphale*, noviembre de 1936). Paul Guiraud distingue la perseveración de la repetición (iteraciones una tras otra o estereotipias a intervalos). Pues si los fenómenos de perseveración pueden explicarse negativamente por un déficit o un vacío mental, los de repetición tienen la doble propiedad de presentar condensaciones y contracciones, y de requerir un principio de explicación primario y positivo. En este sentido, se advertirá que el jacksonismo, cuando relaciona la repetición con la categoría de los síntomas «positivos», mantiene sin embargo el principio de una explicación completamente negativa; pues la positividad que invoca es la de una repetición mecánica y desnuda, que expresa un supuesto nivel de equilibrio inferior o arcaico. De hecho, la repetición mecánica que constituye el aspecto manifiesto de una iteración o de una estereotipia no expresa un nivel de conjunto, sino que concierne esencialmente a *fragmentos*, «ladrillos», como decían Monakow y Mourgue. De allí la importancia de las contracciones y condensaciones fragmentarias. Pero en ese sentido, la verdadera positividad es aquella que inviste en el fragmento la totalidad de la vida psíquica, es decir, la que inviste en la repetición mecánica una repetición de naturaleza totalmente distinta, que pertenece a la esfera del «instinto», siempre desplazable y disfrazado (*thymie*). Se ha

parte, la contracción ya no asegura una resonancia entre dos o más niveles, simultáneamente «representables» de manera diferenciada, sino que los aplasta a todos, los comprime en el fragmento estereotípico. Y, por otra parte, la contracción ya no sonsaca al elemento una diferencia o modificación que haría la repetición posible en un espacio y un tiempo organizados por la voluntad; por el contrario, hace de la modificación misma el elemento a repetir, se toma por objeto en una aceleración que torna precisamente imposible una repetición desnuda del elemento. Por consiguiente, en las iteraciones y estereotipias, no debe verse una independencia de la repetición puramente mecánica, sino más bien una perturbación específica de la relación entre las dos repeticiones, y del proceso por el cual una es y permanece como causa de la otra.

La repetición es la potencia del lenguaje; y lejos de explicarse de manera negativa por una carencia de conceptos nominales, implica una Idea de la poesía siempre excesiva. Los niveles coexistentes de una totalidad psíquica pueden ser considerados, de acuerdo con las singularidades que los caracterizan, como actualizándose en series diferenciadas. Esas series son susceptibles de resonar bajo la acción de un «precursor oscuro», fragmento que vale para esa totalidad en la que todos los niveles coexisten: por lo tanto, cada serie se repite en la otra, al mismo tiempo que el precursor se desplaza de un nivel al otro y se disfraza en todas las series. Por eso, él mismo no pertenece a ningún nivel o grado. En los casos de series verbales, llamamos «palabra de un grado superior» a aquella que toma por designado el *sentido* de la precedente. Pero el precursor lingüístico, la palabra esotérica o poética por excelencia (objeto = x), trasciende todos los grados en la medida en que pretende decirse a sí misma y a su sentido, y en que aparece como no-sentido siempre desplazado y disfrazado (la palabra secreta que no tiene sentido, Snark o Blitturi. . .). Por ello, todas las series verbales forman otros tantos «sinónimos» en relación con ella, y ella

---

podido decir que, en la estereotipia, sólo el significante es arcaico y no el significado. «Bajo la fragmentación del síntoma, siempre hay un significado continuo, más o menos rico de sentido» (A. Beley y J.-J. Lefrançois, «Aperçu séméiologique dramatique de quelques stéréotypies motrices chez l'enfant», *Annales med. ps.*, abril de 1962).

misma desempeña el papel de un «homónimo» en relación con todas las series. Por consiguiente, es en función de su potencia más positiva y más ideal que el lenguaje organiza todo su sistema como una repetición vestida. Ahora bien, es obvio que los poemas efectivos no tienen por qué adecuarse a esa Idea de la poesía. Para que nazca el poema efectivo, basta con que «identifiquemos» al precursor oscuro, que le otorguemos una identidad, por lo menos nominal; en suma, que le demos a la resonancia un cuerpo; entonces, como en un canto, las series diferenciadas se organizan en coplas y versículos, mientras el precursor se encarna en una cantinela o estribillo. Las coplas giran alrededor del estribillo. ¿Y hay algo mejor que un canto para reunir los conceptos nominales y los conceptos de la libertad? Es en esas condiciones cuando se produce una repetición desnuda: tanto en el retorno del estribillo que representa al objeto = x, como en ciertos aspectos de las coplas diferenciadas (medida, rima, o un mismo verso que rima con el estribillo) que, a su vez, representan la compenetración de las series. Hasta llega a ocurrir que repeticiones casi desnudas tomen el lugar de la sinonimia y de la homonimia, como en Péguy y en Raymond Roussel. Y que el mismo genio de la poesía se identifique con esas repeticiones brutas. Pero, en primer lugar, ese genio pertenece a la Idea, y a la manera en que esta produce las repeticiones brutas a partir de una repetición más secreta.

Sin embargo, la distinción de las dos repeticiones es todavía insuficiente. Es que la segunda repetición participa de todas las ambigüedades de la memoria y del fundamento. Comprende la diferencia, pero la comprende sólo *entre* los niveles o los grados. Aparece ante todo, lo hemos visto, bajo la forma de círculos del pasado coexistentes en sí; después, bajo la forma de un círculo de coexistencia del pasado y del presente; finalmente, bajo la forma de un círculo de todos los presentes que pasan y que coexisten en relación con el objeto = x. En suma, la metafísica pone la physis, la física, en un círculo. Pero, ¿cómo evitar que esa profunda repetición no sea recubierta por las repeticiones desnudas que inspira, y ella misma no caiga en la ilusión de un primado de la repetición bruta? Al mismo tiempo que el fundamento recae en la representación de lo que funda, los círculos se ponen a girar a la velocidad de lo Mismo. Por ello, siempre nos ha parecido que los círculos se deshacían en

una tercera síntesis, en la que el fundamento se abolía en un sin fondo, donde las Ideas se desprendían de las formas de la memoria, donde el desplazamiento y el disfraz de la repetición venían a unirse a la divergencia y al descentramiento como potencias de la diferencia. Más allá de los ciclos, primero está la línea recta de la forma vacía del tiempo; más allá de la memoria, el instinto de muerte; más allá de la resonancia, el movimiento forzado. Más allá de la repetición desnuda y de la repetición vestida, más allá de aquella a la que se sonsaca la diferencia y de aquella que la comprende, hay una repetición que «hace» la diferencia. Más allá de la repetición fundada y de la fundadora, hay una repetición de *falta de fundamento*, de la que dependen a la vez lo que encadena y lo que libera, lo que muere y lo que vive en la repetición. Más allá de la repetición física y de la repetición psíquica o metafísica, ¿hay *una repetición ontológica*? Esta no tendría por función suprimir las otras dos; sino, por una parte, distribuirles la diferencia (como diferencia sonsacada o comprendida); por otra parte, producir ella misma la ilusión que las afecta, impidiéndoles, sin embargo, desarrollar el error consecuente en el que caen. Por ello la última repetición, el último teatro recoge todo, en cierta manera; y en cierta otra, destruye todo; y en una tercera manera selecciona todo.

Quizás el objeto más alto del arte es hacer actuar simultáneamente todas esas repeticiones, con sus diferencias de naturaleza y de ritmo, sus desplazamientos y sus disfraces respectivos, sus divergencias y sus descentramientos, engastarlos los unos en los otros, y del uno al otro, envolverlos en ilusiones cuyo «efecto» varía en cada caso. El arte no imita, pero ante todo porque repite, y repite todas las repeticiones, valiéndose de una potencia interior (la imitación es una copia, pero el arte es simulacro; convierte las copias en simulacros). Hasta la repetición más mecánica, más cotidiana, más habitual, más estereotipada encuentra su lugar en la obra de arte, estando siempre desplazada en relación con otras repeticiones, y a condición de que sepa extraer de ella una diferencia para esas otras repeticiones. Pues no hay otro problema estético que el de la inserción del arte en la vida cotidiana. Cuanto más estandarizada, estereotipada y sometida a una reproducción acelerada de objetos de consumo parece nuestra vida, más debe aferrarse el arte a ella y

arrancarle esa pequeña diferencia que actúa por otra parte y simultáneamente entre otros niveles de repetición, e incluso hace resonar los dos extremos de las series habituales de consumo con las series instintivas de destrucción y de muerte; el arte debe unir así el cuadro de la crueldad al de la necedad, descubrir bajo el consumo un crujido psicótico de mandíbula, y bajo las más innobles destrucciones de la guerra, también procesos de consumo; el arte debe reproducir estéticamente las ilusiones y mistificaciones que constituyen la esencia real de esta civilización, para que finalmente la Diferencia se exprese, con una fuerza en sí misma repetitiva, llena de cólera, capaz de introducir la más extraña selección, aunque no sea sino una contracción aquí o allá, es decir, una libertad para el fin de un mundo. Cada arte tiene sus técnicas de repetición imbricadas, cuyo poder crítico y revolucionario puede alcanzar el más alto punto, para conducirnos de las taciturnas repeticiones de la costumbre a las repeticiones profundas de la memoria, y después a las repeticiones últimas de la muerte donde se juega nuestra libertad. Querríamos indicar solamente tres ejemplos, por más diversos o inconexos que sean: la manera como todas las repeticiones coexisten en la música moderna (esto ya ocurría en la profundización del *leitmotiv* en el *Wozzeck* de Berg); la manera como el Pop-Art en pintura ha sabido llevar la copia, la copia de la copia, etc., hasta ese punto extremo donde la copia se invierte y deviene simulacro (así ocurre con las admirables series «serigénicas» de Warhol, donde todas las repeticiones, de costumbre, de memoria y de muerte, se hallan conjugadas); la manera novelesca como las repeticiones brutas y mecánicas de la costumbre se dejan arrancar pequeñas modificaciones que animan, a su vez, repeticiones de la memoria, para una repetición ultimísima donde la vida y la muerte están en juego, a riesgo de reaccionar sobre el conjunto introduciendo en él una nueva selección, todas esas repeticiones coexistentes y, sin embargo, desplazadas las unas en relación con las otras (*La modificación*, de Butor, o bien *El año pasado en Marienbad* son la prueba de técnicas particulares de repetición de las que el cine dispone, o que inventa).

¿Las repeticiones no son lo que se ordena en la forma pura del tiempo? Esa forma pura, la línea recta, se define, en

efecto, por un orden que distribuye un *antes*, un *durante* y un *después*, por un conjunto que recoge a los tres en la simultaneidad de su síntesis *a priori*, y por una serie que hace corresponder a cada uno un tipo de repetición. Desde ese punto de vista, debemos distinguir esencialmente la forma pura y los contenidos empíricos. Pues los contenidos empíricos son móviles y se suceden; mientras, por el contrario, las determinaciones *a priori* del tiempo están fijas, detenidas como sobre una foto o en un plano fijo, coexistiendo en la síntesis estática que opera la distinción en relación con la imagen de una acción formidable. Esa acción puede ser cualquiera empíricamente, por lo menos puede encontrar su ocasión en cualquier circunstancia empírica (acción = x); basta que esas circunstancias hagan posible «el aislamiento», y que este profundice suficientemente en el instante para que su imagen se extienda a todo el tiempo y se convierta en una especie de símbolo *a priori* de la forma. Por otra parte, para los contenidos empíricos del tiempo, distinguimos el *primero*, el *segundo*, el *tercero*. . . en su sucesión indefinida: puede ocurrir que no se repita nada y que la repetición sea imposible; puede ocurrir también que la sucesión se deje definir en un ciclo y que la repetición se produzca, pero entonces ocurriría *sea* bajo una forma intracíclica donde 2 repite a 1, y 3 repite a 2; *sea* bajo una forma intercíclica donde 1_2 repite a 1, 2_2 repite a 2, 3_2 repite a 3. (Aun si se concibe una sucesión indefinida de ciclos, el primer tiempo será definido como lo Mismo o lo Indiferenciado, en el origen de los ciclos o entre dos ciclos.) De todas maneras, la repetición sigue siendo exterior a algo repetido, que debe ser planteado como primero; la frontera se establece entre una primera vez y la repetición misma. La cuestión de saber si la primera vez se sustrae a la repetición (se dice entonces que es «una vez por todas»), o si, por el contrario, se deja repetir en un ciclo o de un ciclo al otro, depende únicamente de la reflexión de un observador. Habiéndose planteado la primera vez como lo Mismo, uno se pregunta si el segundo presenta suficiente semejanza con el primero para identificarse con lo Mismo: pregunta que sólo puede ser resuelta por la instauración de relaciones de analogía en el juicio, habida cuenta de las variaciones de circunstancias empíricas (¿Lutero es el análogo de Pablo, la revolución francesa es el análogo de la república romana?). Pero las cosas pasan de una

manera muy diferente desde el punto de vista de la forma pura o de la línea recta del tiempo. Pues ahora, cada determinación (el primero, el segundo y el tercero; el antes, el durante y el después) ya es repetición en sí misma, bajo la forma pura del tiempo y en relación con la imagen de la acción. El antes, la primera vez, es tan repetición como la segunda o la tercera vez. Siendo cada vez en sí misma repetición, el problema ya no es pasible de ser juzgado desde las analogías de la reflexión en relación con un observador supuesto, sino que debe ser vivido como el de las condiciones interiores de la acción en relación con la imagen formidable. La repetición ya no se refiere (hipotéticamente) a una primera vez que puede sustraerse a ella, y de todos modos le es exterior; la repetición se refiere imperativamente a repeticiones, a modos o tipos de repetición. La frontera, la «diferencia», por lo tanto, se ha desplazado singularmente: ya no está entre la primera vez y las otras, entre lo repetido y la repetición, sino entre esos tipos de repetición. Lo que se repite es la repetición misma. Más aún, «una vez por todas» ya no califica a un primero que se sustraería a la repetición, sino por el contrario, a un tipo de repetición que se opone a otro tipo que opera una infinidad de veces (así se oponen la repetición cristiana y la repetición atea, la kierkegaardiana y la nietzscheana, pues en Kierkegaard es la repetición misma la que opera de una vez por todas, mientras que según Nietzsche opera todas las veces; y no se trata en este caso de una diferencia numérica, sino de una diferencia fundamental entre esos dos tipos de repetición).

¿Cómo explicar que cuando la repetición se refiere a las repeticiones, cuando las reúne a todas e introduce entre ellas la diferencia, adquiere al mismo tiempo un poder de selección temible? Todo depende de la distribución de las repeticiones bajo la forma, el orden, el conjunto y la serie del tiempo. Esa distribución es muy compleja. Según un primer nivel, la repetición del Antes se define de manera negativa y por defecto: *se* repite porque no se sabe, porque no se recuerda, etc., porque no se es capaz para la acción (se trate de una acción empíricamente ya hecha o todavía por hacer). El «se» significa, por lo tanto, en este caso, el inconsciente del Ello como primera potencia de la repetición. La repetición del Durante se define por un hacerse-semejante o un hacerse-igual: *se* llega a ser capaz para la acción, se llega a ser igual

a la imagen de la acción, el «se» ahora significa el inconsciente del Yo [Moi], su metamorfosis, su proyección en un Yo [Je] o yo [moi]-ideal como segunda potencia de la repetición. Pero como hacerse-semejante o igual siempre es hacerse semejante o igual a algo que se supone idéntico en sí, que se supone se beneficia con el privilegio de una identidad originaria, parece que la imagen de la acción a la que se llega a ser semejante o igual tampoco vale en este caso sino para la identidad del concepto en general o del Yo [Je]. Por lo tanto, las dos primeras repeticiones, en ese nivel, recogen y se reparten las características de lo negativo y de lo idéntico, tal como las hemos visto constituir los límites de la representación. En otro nivel, el héroe repite la primera, la del Antes, como en un sueño y en un cierto modo desnudo, mecánico, estereotipado, que constituye lo cómico; y, sin embargo, esa repetición no sería nada si ya no remitiera como tal a algo escondido, disfrazado en su propia serie, capaz de introducir en ella contracciones como un Habitus hesitante donde madura la otra repetición. Esa segunda repetición del Durante es aquella donde el héroe se apodera del disfraz mismo, reviste la metamorfosis que le restituye de un modo trágico, con su propia identidad, el trasfondo de su memoria y de toda la memoria del mundo, que él pretende, convertido en capaz de actuar, igualar al tiempo entero. Por consiguiente he aquí que, en ese segundo nivel, las dos repeticiones retoman y reparten a su manera las dos síntesis del tiempo, las dos formas, desnuda y vestida, que las caracterizan.

Ciertamente, se podría concebir que las dos repeticiones entraran en un ciclo donde formarían dos partes análogas; y también que recomiencen al término del ciclo, entablando un nuevo recorrido también análogo al primero; y, en fin, que esas dos hipótesis, intra-cíclica e inter-cíclica, no se excluyan, sino que se refuercen y repitan las repeticiones a diferentes niveles. *Pero en todo esto, todo depende de la naturaleza del tercer tiempo:* la analogía exige que sea dado un tercer tiempo; del mismo modo, el círculo del *Fedón* exige que sus dos arcos se completen por un tercero donde todo se decide por su propio retorno. Por ejemplo, se ha distinguido el Antiguo Testamento, repetición por defecto, y el Nuevo Testamento, repetición por metamorfosis (Joachim de Flore); o bien, de otra manera, se ha distinguido la edad de

los dioses, por defecto, en el inconsciente de los hombres, y la edad de los héroes, por metamorfosis en el Yo [Moi] de los hombres (Vico). La doble pregunta: 1) ¿Los dos tiempos se repiten el uno al otro en una medida analógica, en el interior del mismo ciclo? 2) ¿Esos dos tiempos se repiten ellos mismos en un nuevo ciclo análogo? La respuesta a esta doble pregunta depende eminente y únicamente de la naturaleza del tercer tiempo (*El Testamento por venir* de Flore, *La edad de los hombres* de Vico, *El hombre sin nombre* de Ballanche). Pues si el tercer tiempo, el porvenir, es el lugar propio de la decisión, puede muy bien ocurrir que, por su naturaleza, elimine las dos hipótesis intra-cíclica e inter-cíclica, que *deshaga* las dos, que ponga al tiempo en línea recta, que lo enderece y desprenda su pura forma, es decir, que lo haga salir de sus «goznes», y que, tercera repetición por su cuenta, haga imposible la repetición de los otros dos. Lejos de asegurar el ciclo y la analogía, el tercer tiempos los suprime. Entonces, la diferencia entre las repeticiones se convierte en la siguiente, conforme a la nueva frontera: el Antes y el Durante son y siguen siendo repeticiones, pero que no operan sino de una vez por todas. La tercera repetición es la que los distribuye según la línea recta del tiempo, pero también la que los elimina, los determina a no operar sino una vez por todas, conservando el «todas las veces» únicamente para el tercer tiempo. En ese sentido, Joachim de Flore había visto lo esencial: hay dos significaciones para un solo significado. Lo esencial es el tercer Testamento. Hay dos repeticiones para un solo repetido, pero sólo lo significado, lo repetido *se* repite en sí mismo, aboliendo tanto sus significaciones como sus condiciones. La frontera ya no está entre una primera vez y la repetición que hipotéticamente hace posible, sino entre las repeticiones condicionales y la tercera repetición, repetición en el *eterno retorno* que hace imposible el retorno de las otras dos. Unicamente el tercer Testamento gira sobre sí mismo. Sólo hay eterno retorno en el tercer tiempo: es allí donde el plano fijo se anima de nuevo, o donde la línea recta del tiempo, como arrastrada por su propia longitud, reforma un anillo extraño, que de ningún modo se asemeja al ciclo precedente, pero que desemboca en lo informal, y que no vale más que para el tercer tiempo y lo que le pertenece. Lo hemos visto, la condición de la acción por defecto no vuelve, la condición del agente por metamor-

fosis no vuelve; sólo vuelve lo *incondicionado* en el producto como eterno retorno. La fuerza expulsiva y selectiva del eterno retorno, su fuerza centrífuga, consiste en distribuir la repetición en los tres tiempos del seudo-ciclo, pero también en hacer que las dos primeras repeticiones no vuelvan, que sean una vez por todas, y que únicamente por todas las veces, por la eternidad, vuelva la tercera repetición que gira sobre sí misma. Lo negativo, lo semejante, lo análogo son repeticiones, pero no vuelven, han sido echados para siempre por la rueda del eterno retorno.

Que Nietzsche no ofreciera la exposición del eterno retorno, lo sabemos por razones que corresponden, a la vez, a la «crítica objetiva» más simple de los textos, y a su comprensión poética o dramática más modesta. El estado de los textos de *Zaratustra* nos muestra que en dos oportunidades se habla del eterno retorno, pero siempre como de una verdad todavía no alcanzada y no expresada: una vez, cuando el enano, el bufón habla (III, «De la visión y el enigma»); una segunda vez hablan los animales (III, «El convaleciente»). La primera vez basta para enfermar a Zaratustra, le inspira una pesadilla espantosa y lo determina a hacer un viaje por mar. La segunda vez, después de una nueva crisis, Zaratustra convaleciente sonríe a los animales, lleno de indulgencia, pero sabiendo que su destino llegará solamente en una tercera vez no dicha (la que anuncia el fin, «el signo llega»). No podemos utilizar las notas póstumas, salvo en direcciones confirmadas por las obras publicadas de Nietzsche, ya que esas notas son como una materia reservada, dejada de lado para una futura elaboración. Sólo sabemos que el *Zaratustra* no está terminado, que debía tener una continuación que implicaba la muerte de Zaratustra: como un tercer tiempo, una tercera vez. Pero la progresión dramática de *Zaratustra* tal como es, ya permite plantear una serie de preguntas y respuestas.

1. ¿Por qué, la primera vez, cuando el enano dice «toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo», Zaratustra se enoja y tiene una pesadilla tan terrible? Lo explicará más tarde, al interpretar su pesadilla; teme que el eterno retorno signifique el retorno del Todo, de lo Mismo y de lo Semejante, incluido el enano, incluido el más pequeño de los hombres (cf. III, «El convaleciente»). Particularmente teme que la repetición sea negativa y por defecto: que se repita a

fuerza de ser sordo, enano y rengo, encaramado sobre los hombros de otro. A fuerza de no ser capaz para la acción (la muerte de Dios), aun si la acción ha sido hecha. Y sabe que una repetición circular sería forzosamente de ese tipo. Por ello Zaratustra ya niega que el tiempo sea un círculo, y responde al enano: «¡Espíritu de la pesadez, no simplifiques demasiado las cosas!». Quiere, por el contrario, que el tiempo sea una línea recta, de dos direcciones contrarias. Y si se forma un círculo, extrañamente descentrado, sólo será «al cabo» de la línea recta. . .

2. ¿Por qué Zaratustra atraviesa una nueva crisis y pasa a ser convaleciente? Zaratustra es como Hamlet, el viaje por mar lo ha vuelto *capaz*, ha conocido el hacerse-semejante, el hacerse-igual de la metamorfosis heroica; y, sin embargo, siente que la hora todavía no ha llegado (cf. III, «De la beatitud involuntaria»). Ya ha conjurado la sombra de lo negativo: sabe que la repetición no es la del enano. Pero el devenir-igual, el devenir-capaz de la metamorfosis sólo lo ha acercado a una Identidad originaria supuesta: todavía no ha conjurado la aparente positividad de lo idéntico. Es preciso que pase por la nueva crisis y la convalecencia. Entonces los animales pueden decir que lo que vuelve es lo Mismo y lo Semejante, pueden exponer el eterno retorno como una certidumbre natural positiva; Zaratustra ya no los escucha, finge dormir, sabe que el eterno retorno es también otra cosa, y que no hace volver lo mismo o lo semejante.

3. Sin embargo, ¿por qué Zaratustra no dice nada, por qué todavía no está «maduro», por qué sólo lo llegará a ser en una tercera vez no dicha? La revelación que todo no retorna, ni tampoco lo Mismo, causa tanta angustia como la creencia en el retorno de lo Mismo y del Todo, aunque se trate de otra angustia. Concebir el eterno retorno como el pensamiento selectivo, y la repetición en el eterno retorno como el ser selectivo, es la más alta prueba. Es preciso vivir y concebir el tiempo fuera de sus goznes, el tiempo puesto en línea recta que elimina despiadadamente a quienes se alistan en él, que aparecen así sobre la escena, pero que no repiten sino una vez por todas. La selección se hace entre repeticiones: aquellos que repiten negativamente, aquellos que repiten idénticamente serán eliminados. Sólo repiten una vez. El eterno retorno sólo reside en el tercer tiempo: el tiempo del drama, después de lo cómico, después de lo trági-

co (el drama es definido cuando lo trágico se hace alegre, y lo cómico, comicidad de lo sobrehumano). El eterno retorno sólo es para la tercera repetición, sólo se cumple en la tercera repetición. El círculo está al término de la línea. Ni el enano ni el héroe, ni Zaratustra enfermo, ni Zaratustra convaleciente retornarán. No sólo el eterno retorno no hace retornar todo, sino que hace perecer a quienes no soportan la prueba. (Y Nietzsche señala con cuidado los dos tipos distintos que no sobreviven a la prueba: el hombrecito pasivo o el último de los hombres, el gran hombre activo, heroico, convertido en el hombre «que quiere perecer».)[9] Lo Negativo no vuelve. Lo Idéntico no vuelve. Lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Opuesto, no vuelven. Sólo la afirmación retorna, es decir lo Diferente, lo Disímil. Cuánta angustia antes de extraer la alegría de semejante afirmación selectiva: no retorna nada de lo que niega el eterno retorno, ni el defecto, ni lo igual; sólo lo excesivo retorna. Sólo retorna la tercera repetición. Al precio de la semejanza y de la identidad de Zaratustra mismo: es preciso que Zaratustra las pierda, y que perezcan la semejanza del Yo [Moi] y la identidad del Yo [Je], es preciso que Zaratustra muera. Zaratustra-héroe se había igualado, pero se había igualado a lo desigual, a riesgo de perder ahora la fingida identidad del héroe. Pues «se» repite eternamente, pero «se» designa ahora el mundo de las individualidades impersonales y de las singularidades preindividuales. El eterno retorno no es el efecto de lo Idéntico sobre un mundo devenido semejante, no es un orden exterior impuesto al caos del mundo; el eterno retorno es, por el contrario, la identidad interna del mundo, y del caos, el Caosmos. ¿Y cómo el lector podría creer que Nietzsche implicaba en el eterno retorno el Todo, lo Mismo, lo Idéntico, lo Semejante y lo Igual, el Yo [Je] y el Yo [Moi], tan luego él, que fue el más grande crítico de esas categorías? ¿Cómo creer que él concibió el eterno retorno como un ciclo, él que opuso «su» hipótesis a toda hipótesis cíclica?[10] ¿Cómo creer que él cayera en la insípida y falsa idea de una *oposición* entre un tiempo circular y un tiempo lineal, un tiempo antiguo y un tiempo moderno?

[9] Nietzsche, *Zaratustra*, prólogo 4 y 5, y I, «de los hombres sublimes»: la crítica del héroe.

[10] Nietzsche (Kröner, ed.), t. XII, 1, § 106.

Pero ¿cuál es el contenido de ese tercer tiempo, de ese informal al término de la forma del tiempo, de ese círculo descentrado que se desplaza al término de la línea recta? ¿Cuál es ese contenido afectado, «modificado» por el eterno retorno? Hemos intentado mostrar que se trataba del simulacro, exclusivamente de los simulacros. Los simulacros implican esencialmente, bajo una misma potencia, el objeto = *x* en el inconsciente, la palabra = *x* en el lenguaje, la acción = *x* en la historia. Los simulacros son esos sistemas donde lo diferente se relaciona con lo diferente *por medio de* la misma diferencia. Lo esencial es que en esos sistemas no encontramos ninguna *identidad previa*, ninguna *semejanza interior*. Todo es diferencia en las series, y diferencia de diferencia en la comunicación de las series. Lo que se desplaza y se disfraza en las series no puede y no debe ser identificado, pero existe, actúa como lo diferenciante de la diferencia. Ahora bien, aquí, la repetición se desprende necesariamente de dos maneras del juego de la diferencia. Por una parte, como cada serie no se explica, no se desarrolla sino implicando a las otras; repite, por lo tanto, a las otras, y se repite en las otras que, a su vez, la implican; pero no es *implicada* por las otras, sin estar implicada allí como *implicando* a las otras, de tal modo que retorna en sí misma tantas veces como retorna en otra. El retornar en sí es el fondo de las repeticiones desnudas, como el retornar en otra es el fondo de las repeticiones vestidas. Por otra parte, el juego que preside la distribución de los simulacros asegura la repetición de cada combinación numéricamente distinta, ya que las «jugadas» diferentes no son, por su cuenta, numéricamente distintas, sino tan sólo «formalmente» distinguidas, de manera que todos los resultados están comprendidos en el número de cada una según las relaciones de lo implicado y de lo implicante que acabamos de recordar; volviendo cada una en las otras conforme con la distinción formal de las jugadas, pero volviendo también en sí misma conforme con la unidad del juego de la diferencia. La repetición en el eterno retorno aparece bajo todos esos aspectos como la potencia propia de la diferencia; y el desplazamiento y el disfraz de lo que se repite no hacen sino reproducir la divergencia y el descentramiento de lo diferente, en un solo movimiento que es la *diáfora* como transporte. El eterno retorno afirma la diferencia, afirma la desemejanza y lo disperso, el azar, lo

múltiple y el devenir. Zaratustra es el precursor oscuro del eterno retorno. Lo que el eterno retorno elimina son, precisamente, todas las instancias que yugulan la diferencia, que detienen su transporte sometiéndola al cuádruple yugo de la representación. La diferencia no se reconquista, no se libera sino al cabo de su potencia, es decir, por la repetición en el eterno retorno. El eterno retorno elimina lo que lo hace imposible haciendo imposible, al propio tiempo, el transporte de la diferencia. Lo que elimina es lo Mismo y lo Semejante, lo Análogo y lo Negativo, como presupuestos de la representación. Pues la re-presentación y sus presupuestos retornan, pero una vez, nada más que una vez, una vez por todas, eliminados para todas las veces.

Sin embargo, hablamos de la unicidad del juego de la diferencia. Y decimos acertadamente «la misma serie» cuando ella vuelve en sí misma, y «series semejantes» cuando una retorna en la otra. Pero muy pequeños desplazamientos en el lenguaje expresan trastornos e inversiones en el concepto. Hemos visto que las dos fórmulas: «los semejantes difieren» y «los diferentes se asemejan» pertenecen a mundos completamente extraños. Lo mismo ocurre en este caso: *el eterno retorno es lo Semejante, la repetición en el eterno retorno es lo Idéntico, pero justamente la semejanza y la identidad no preexisten al retorno de lo que retorna*. En primer lugar, no califican lo que retorna, se confunden por completo con su retorno. *No es lo mismo lo que retorna, no es lo semejante lo que retorna*, sino que lo Mismo es el retornar de lo que retorna, *es decir, de lo Diferente*, lo semejante es el retornar de lo que retorna, *es decir, de lo Disímil*. La repetición en el eterno retorno es lo mismo, pero en tanto se dice únicamente de la diferencia y de lo diferente. Hay allí una inversión completa del mundo de la representación y del sentido que «idéntico» y «semejante» tenían en ese mundo. Esa inversión no es sólo especulativa, es eminentemente práctica, ya que define las condiciones de legitimidad del empleo de las palabras «idéntico» y «semejante» conectándolas exclusivamente con los simulacros, y denuncia como ilegítimo el uso ordinario que se hace de ellas desde el punto de vista de la representación. Por ello la filosofía de la Diferencia nos parece mal establecida, si uno se contenta con oponer terminológicamente la monotonía de lo Idéntico como igual a sí mismo, a la profundidad de lo Mismo que se

supone recoge lo diferente.[11] Pues lo Mismo que comprende la diferencia, y lo idéntico que la deja fuera de sí pueden oponerse de muchas maneras, pero siempre siguen siendo principios de la representación; a lo sumo, animan la disputa de la representación infinita y de la representación finita. La verdadera distinción no es entre lo idéntico y lo mismo, sino entre lo idéntico, lo mismo o lo semejante —poco importa aquí, desde el momento en que con títulos diversos se los plantea como primeros— y lo idéntico, lo mismo o lo semejante, expuestos como segunda potencia, tanto más potentes por eso, girando entonces alrededor de la diferencia, diciéndose de la diferencia en sí misma. Entonces todo cambia efectivamente. Lo Mismo, para siempre descentrado, no gira efectivamente alrededor de la diferencia sino cuando él mismo, asumiendo todo el Ser, sólo se aplica a los simulacros asumiendo todo «el ente».

La historia del largo error es la historia de la representación, la historia de los íconos. Pues lo Mismo, lo Idéntico, tienen un sentido ontológico: la repetición en el eterno retorno de lo que difiere (la repetición de cada serie implicante). Lo semejante tiene un sentido ontológico: el eterno retorno de lo desemparejado (la repetición de las series implicadas). Pero he aquí que el eterno retorno suscita él mismo al girar una cierta ilusión en la que se contempla y de la que se alegra, de la que se sirve para duplicar su afirmación de lo que difiere: ahora produce una imagen de identidad como si fuera el *fin* de lo diferente. Produce una imagen de semejanza como el *efecto* exterior de lo «disperso». Produce una imagen de lo negativo como la *consecuencia* de lo que afirma, la consecuencia de su propia afirmación. De esa identidad, de esa semejanza y de eso negativo, se rodea él mismo y también rodea al simulacro. Pero justamente se trata de una identidad, una semejanza, un negativo simulados. Juega con ellos como con un fin siempre frustrado, como con un efecto siempre deformado, como con una consecuencia siempre desviada: son los productos del funcionamiento del simulacro. Se sirve de ellos, en cada oportunidad, para descentrar lo idéntico, desfigurar lo semejante y desviar la consecuencia. Pues es cierto que no hay otras consecuencias

[11] Heidegger, «L'homme habite en poète. . .», en *Essais et conférences*, trad. Préau, NRF, pág. 231.

que las desviadas, ni otras semejanzas que las desfiguradas, ni otra identidad que la descentrada, ni otro fin que el frustrado. Alegrándose en lo que produce, el eterno retorno denuncia todo otro uso de los fines, de las identidades, de las semejanzas y de las negaciones. Se sirve hasta, y sobre todo, de la negación de la manera más radical, la pone al servicio del simulacro, para negar todo lo que niega la afirmación diferente y múltiple, para contemplar en ella su propia afirmación, para reduplicar allí lo que afirma. Es propio del funcionamiento del simulacro simular lo idéntico, lo semejante y lo negativo.

Del sentido ontológico al sentido simulado hay un encadenamiento necesario. El segundo deriva del primero, es decir, queda a la deriva, sin autonomía ni espontaneidad, simple efecto de la causa ontológica que juega con él como la tempestad. Pero la representación, ¿cómo no se aprovecharía de ello? ¿Cómo la representación no nacería una vez más, en la concavidad de una ola, a favor de la ilusión? ¿Cómo ella no haría, de la ilusión, un «error»? He aquí que la identidad del simulacro, la identidad simulada, se ve proyectada o retroyectada sobre la diferencia interna. La semejanza exterior simulada es interiorizada en el sistema. Lo negativo se hace principio y agente. Cada producto del funcionamiento adquiere autonomía. Entonces se supone que la diferencia no vale, no existe y no es pensable sino en un Mismo preexistente que la comprende como diferencia conceptual, y que la determina por la oposición de los predicados. Se supone que la repetición no vale, no existe y no es pensable sino bajo un Idéntico que la plantee a su vez como diferencia sin concepto y que la explique negativamente. En vez de captar la repetición desnuda como el producto de la repetición vestida, y a esta, como la potencia de la diferencia, se hace de la diferencia un subproducto de lo mismo en el concepto; de la repetición vestida, un derivado de la desnuda, y de la repetición desnuda, un subproducto de lo idéntico fuera del concepto. Es en un mismo medio, el de la representación, donde la diferencia es planteada, por una parte, como diferencia conceptual; y la repetición, por otra parte, como diferencia sin concepto. Y como tampoco hay diferencia conceptual entre los conceptos últimos determinables donde se distribuye lo mismo, el mundo de la representación se halla encerrado en una red de analogías, que hace

de la diferencia y de la repetición los conceptos de la simple reflexión. Lo Mismo y lo Idéntico pueden ser interpretados de muchas maneras: en el sentido de una perseveración (A es A), en el sentido de una igualdad (A = A) o de una semejanza (A # B), en el sentido de una oposición (A ≠ no-A), en el sentido de una analogía (como lo sugiere, en fin, el tercero excluido, que determina las condiciones en las cuales el tercer término no es determinable sino en una relación idéntica a la relación de los otros dos: $\left(\frac{A}{\text{no-A (B)}} = \frac{C}{\text{no-C (D)}}\right)$. Pero ro todas esas maneras son las de la representación, a la que la analogía da un toque final, un cierre específico como último elemento. Esas maneras son el desarrollo del *sentido erróneo* que traiciona, a la vez, la naturaleza de la diferencia y de la repetición. Comienza aquí el largo error, tanto más largo cuanto que se produjo una sola vez.

Hemos visto cómo la analogía correspondía esencialmente al mundo de la representación. Cuando se fijan los límites de la inscripción de la diferencia en el concepto en general, el límite superior está representado por conceptos últimos determinables (los géneros del ser o categorías), mientras que el límite inferior está representado por los conceptos más pequeños determinados (especies). En la representación finita, la diferencia genérica y la diferencia específica difieren por naturaleza y por procedimiento, pero son estrictamente complementarias: la equivocidad de la una tiene por correlato la univocidad de la otra. Lo que es unívoco, en efecto, es el género *en relación con sus especies*; pero lo que es equívoco, es el Ser *en relación con los géneros mismos o categorías*. La analogía del ser implica a la vez esos dos aspectos: uno por el cual el ser se distribuye en formas determinables que se distinguen de él y varían necesariamente su sentido; y otro por el cual, así distribuido, es necesariamente repartido a entes bien determinados, cada uno provisto de un sentido único. Lo que falta, en los dos extremos, es el sentido colectivo del ser, y el juego de la diferencia individuante en el ente. Todo ocurre entre la diferencia genérica y la diferencia específica. No se acierta con el verdadero universal, ni tampoco con el verdadero singular: el ser sólo tiene sentido común distributivo, y el individuo sólo tiene diferencia general. Por más que «se abra» la lista

de categorías, o incluso se haga infinita la representación, el ser continúa diciéndose en muchos sentidos de acuerdo con las categorías, y aquello de lo que él se dice sólo es determinado por diferencias «en general». Es que el mundo de la representación supone un cierto tipo de distribución sedentaria, que divide o reparte lo distribuido para dar a «cada uno» su parte fija (así en el mal juego, en la mala manera de jugar, las reglas preexistentes definen hipótesis distributivas según las cuales se reparte el resultado de las jugadas). Se comprende mejor, entonces, cómo la repetición se opone a la representación. La representación implica esencialmente la analogía del ser. Pero la repetición es la única Ontología realizada, *es decir*, la univocidad del ser. De Duns Escoto a Spinoza, la posición de la univocidad siempre ha descansado sobre dos tesis fundamentales. Según una, hay muchas formas del ser; pero, contrariamente a las categorías, esas formas no acarrean ninguna división en el ser como pluralidad de sentido ontológico. Según la otra, aquello de lo que el ser se dice se reparte de acuerdo con diferencias individuantes esencialmente móviles, que dan necesariamente a «cada uno» una pluralidad de significaciones modales. Ese programa es expuesto y demostrado, con genialidad, desde el comienzo de la *Ética*: se aprende que los *atributos* son irreductibles a géneros o categorías, porque son *formalmente* distintos, pero todos iguales y *ontológicamente* uno, y no introducen ninguna división en la sustancia que se expresa o se dice a través de ellos en un solo y mismo sentido (en otros términos, la distinción real entre atributos es una distinción formal, y no numérica). Por otra parte, se aprende que los *modos* son irreductibles a especies porque se reparten en los atributos de acuerdo con diferencias individuantes ejercidas en intensidad como grados de potencia, que los relacionan inmediatamente con el ser unívoco (en otros términos, la distinción numérica entre «entes» es una distinción modal, y no real). ¿No ocurre así con la verdadera jugada de dados? Los tiros se distinguen formalmente, ¿pero no es acaso por una jugada ontológicamente una, implicando, desplazando y reduciendo sus combinaciones las unas a las otras a través del espacio, único y abierto, de lo unívoco? Para que lo unívoco se convirtiera en objeto de afirmación pura, al spinozismo sólo le faltaba hacer girar la sustancia alrededor de los modos, *es decir, realizar la univocidad como*

repetición en el eterno retorno. Pues si es cierto que la analogía tiene dos aspectos, uno por el cual se dice en muchos sentidos, pero otro por el cual se dice de algo fijo y bien determinado, la univocidad, por su parte, tiene dos aspectos completamente opuestos, según los cuales el ser se dice «de todas maneras» en un solo y mismo sentido, pero se dice así de lo que difiere, se dice de la diferencia misma siempre móvil y desplazada en el ser. La univocidad del ser y la diferencia individuante tienen una conexión, fuera de la representación, tan profunda como la de la diferencia genérica y la diferencia específica en la representación desde el punto de vista de la analogía. La univocidad significa: lo que es unívoco es el ser mismo; lo que es equívoco es aquello de lo que se dice. Exactamente lo contrario ocurre con la analogía. El ser se dice de acuerdo con formas que no rompen la unidad de su sentido, se dice en un solo y mismo sentido a través de todas sus formas; por ello hemos opuesto a las categorías nociones de otra naturaleza. Pero aquello de lo que se dice, difiere; aquello de lo que se dice es la diferencia misma. No es el ser análogo el que se distribuye en categorías y reparte un lote fijo a los entes, sino los entes los que se reparten en el espacio del ser unívoco abierto para todas las formas. La abertura corresponde esencialmente a la univocidad. A las distribuciones sedentarias de la analogía se oponen las distribuciones nómades o las anarquías coronadas en lo unívoco. Allí, sólo resuena «¡Todo es igual!» y «¡Todo retorna!». Pero el *Todo es igual* y el *Todo retorna* sólo se pueden decir allí donde se alcanza la última extremidad de la diferencia. Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. Siempre que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada camino, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar, volviéndolos sobre su extremidad móvil.

Bibliografía

Indice de autores y temas

La primera columna remite al nombre del autor; la segunda, al título de la obra; la tercera precisa el aspecto por el cual se la cita en relación con nuestro tema.

Hemos marcado con un asterisco las obras de carácter particularmente científico, o particularmente literario.

Esa bibliografía, evidentemente, no es exhaustiva, y no podía serlo. (Por ejemplo, un tema como el de la «compulsión de repetición» en el inconsciente pone en juego toda, o casi toda, la bibliografía psicoanalítica.) Nos hemos contentado con citar aquí tan sólo las obras a las que debimos recurrir en el curso de nuestro texto, *aunque sólo hubiéramos tomado de ellas un detalle o una simple referencia*.

A veces nos referimos de una manera alusiva, vaga y general, a autores y obras que son, sin embargo, esenciales: por ejemplo, Damascius, Schelling, Heidegger, para la filosofía de la diferencia; Vico, Péguy, para la repetición, etc. Lo hemos hecho así, en el caso de esos autores, porque no hemos tenido ocasión de exponer por sí misma la concepción que ellos tienen de la diferencia o de la repetición. En otros casos, por el contrario, hemos llegado a esbozar una exposición; por ejemplo, Platón, Aristóteles, Leibniz, Hegel o Nietzsche. Pero aun en tales casos, esas exposiciones son totalmente insuficientes desde el punto de vista de la historia de la filosofía, ya que sólo se las inserta en relación con el curso de nuestra investigación. Por lo tanto debe tenerse en cuenta que, no sólo no se lleva a cabo ningún análisis de la teoría de la diferencia tal como aparece en muchos autores muy importantes, sino que, aun en los casos donde se esboza ese análisis, se trata de algo parcial y que sólo tiene valor como fragmento.

En ciertos autores (Platón, Aristóteles, Leibniz, Hegel, Freud, Heidegger) sólo hemos indicado *passim* en la columna de las obras, porque los temas de la diferencia o de la repetición están realmente presentes en el conjunto de sus obras. Sin duda, hay obras en las que dichos temas se tratan más directamente que en otras; pero estas las hemos citado en nuestro texto. Por el contrario, en otros casos, y más particularmente en las obras de carácter

más literario, no hemos citado sino ciertas obras consideradas como «ejemplares», aunque el conjunto de la obra del autor gire alrededor de la diferencia y de la repetición.

Abel (N. H.)	* *Oeuvres complètes*, Christiana, 1881.	Teoría de los problemas, diferencial y determinación.
Abely (X.)	**Les stéréotypies*, Dirion, 1916.	Las estereotipias en psiquiatría.
Adamov (A.)	* *La grande et la petite manoeuvre*, 1950, «Théâtre I», NRF.	Las diferencias impersonales.
Allemann (B.)	*Hölderlin et Heidegger*, 1954, tr. fr., PUF.	La diferencia ontológica según Heidegger.
Alquié (F.)	*Le désir d'éternité*, PUF, 1943.	La repetición en el inconsciente.
Althusser (L.) – en colaboración con Balibar (E.), Establet (R.), Macherey (P.), Rancière (J.)	*Pour Marx*, Maspéro, 1965. *Lire le Capital*, Maspéro, 1965.	Diferencia y contradicción: lógica estructural de la diferencia.
Aristóteles	*Passim*.	Lógica y ontología de la diferencia (diferencias genérica y específica).
Artaud (A.)	* *Oeuvres complètes*, NRF.	Determinación, teatro y pensamiento.
Axelos (K.)	*Vers la pensée planétaire*, Ed. de Minuit, 1964.	La diferencia ontológica y el juego.
Bachelard (G.)	*Le rationalisme appliqué*, PUF, 1949.	Epistemología del problema y de la diferencia.
Ballanche (P.)	*Essais de palingénésie sociale*, París, 1827-1832.	Repetición, historia universal y fe.

Beaufret (J.)	*Introduction au Poème de Parménide*, PUF, 1955.	La diferencia ontológica según Heidegger.
	«Hölderlin et Sophocle» en *Remarques sur Oedipe et sur Antigone* de Hölderlin, 10/18, 1965.	La diferencia, la forma del tiempo y la cesura según Hölderlin.
Bergson (H.)	*Oeuvres*, PUF, Ed. du Centenaire.	Repetición física, contracción, cambio. Repetición y memoria. La diferenciación biológica. Intensidad, cualidad, extensión.
Blanchot (M.)	*L'espace littéraire*, NRF, 1955. *Le livre à venir*, NRF, 1959. «Le rire des dieux», *La Nouvelle Revue Française*, julio de 1965.	La diferencia, el pensamiento y la muerte: los simulacros.
Boltzmann (L.)	* *Leçons sur la théorie des gaz*, 1898, tr. fr., Gauthier-Villars.	La diferencia y lo probable.
Bordas-Demoulin (J.)	*Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, París, 1843.	La Idea diferencial y la interpretación del cálculo.
Borges (J. L.)	* *Fictions*, 1941, tr. fr., NRF.	Caos, juego, diferencia y repetición.
Bouligand (G.) – en colaboración con Desgranges (J.)	*Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Ed. d'Enseig. sup., 1949.	Epistemología del problema y de la diferencia en matemáticas.
Brunschwig (J.)	«Dialectique et ontologie chez Aristote», *Revue Philosophique*, 1964.	Diferencia y dialéctica aristotélica.
Butler (S.)	*La vie et l'habitude*, 1878, tr. fr., NRF. * *Erewhon*, 1872, tr. fr., NRF.	Repetición y hábito.

Butor (M.)	*Répertoire* I, Ed. de Minuit, 1960.	Repetición y libertad según Raymond Roussel.
	* La Modification, Ed. de Minuit, 1960.	Repetición y modificación.
Camus (A.)	*Le mythe de Sisyphe*, NRF, 1942.	Diferencia e identidad.
Canguilhem (G.)	*Le normal et le pathologique*, PUF, 1966.	Epistemología del problema y de la diferencia en biología.
Carnot (L.)	* *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal*, París, 1797.	Cálculo diferencial y problema.
Carroll (L.)	* *The complete works*, Londres, Nonesuch library.	Problema, sentido y diferencia (el objeto = x).
Cohen (H.).	*Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, 1885.	Papel de las cantidades intensivas en la *Crítica de la razón pura*.
Cuénot (L.)	*L'espèce*, Doin, 1936.	La diferencia en biología.
Dalcq (A.)	*L'oeuf et son dynamisme organisateur*, Albin Michel, 1941.	Intensidad, individuación y diferenciación biológica.
Damascius	*Dubitationes et solutiones de primis principiis*, Ed. Ruelle.	Dialéctica neoplatónica de la diferencia.
Damourette (J.) – en colaboración con Pichon (E.)	*Essai de grammaire de la langue française*, D'Astrey, 1911-1952.	El «No» [*Ne*] diferencial en el lenguaje.
Darwin (C.)	*L'origine des espèces*, 1859, tr. fr., Reinwald.	Lógica de la diferencia en biología.
Dequoy (N.)	* *Axiomatique intuitionniste sans négation de la géométrie projective*, Gauthier-Villars, 1955.	Distancia o diferencia positiva según Griss, en lógica y matemática.

Derrida (J.)	*L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, 1967.	Diferencia y repetición en el inconsciente, el lenguaje y la obra de arte.
Duns Escoto (J.)	*Opus oxoniense*, Garcia, Quaracchi.	Univocidad, distinción formal y diferencia individuante.
Eco (U.)	*L'oeuvre ouverte*, 1962, tr. fr., Ed. du Seuil.	Simulacro, diferencia y obra de arte.
Eliade (M.)	*Le mythe de l'éternel retour*, NRF, 1949.	Repetición, mito y fe.
Elie (H.)	*Le «complexe significabile»*, Vrin, 1936.	Sentido y diferencia en ciertas lógicas medievales.
Faye (J.-P.)	En *«Débat sur le roman»*, *Tel Quel*, 17, 1964. * *Analogues*, Ed. du Seuil, 1964.	Diferencia y repetición en la obra de arte.
Ferenczi (S.) – en colaboración con Rank (O.)	*Entwicklungziele der Psychoanalyse*, Neue Arbeiten zur ärtzlichen Psychoanalyse, Viena, 1924.	La transferencia y la repetición en el inconsciente.
Feuerbach (L.)	*Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, 1839, tr. fr., Manifestes philosophiques, PUF.	La diferencia y el comienzo en filosofía.
Février (P.)	* Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions, *C. R. Ac. des Sc.*, abril de 1945. *Manifestations et sens de la notion de complémentarité*, Dialectica, 1948.	Diferencia y negación en lógica, matemáticas y física.
Fink (E.)	*Le jeu comme symbole du monde*, 1960, tr. fr.,	La diferencia ontológica y el juego.

Foucault (M.)	Ed. de Minuit. *Raymond Roussel*, NRF, 1963. «La prose de Actéon», *La Nouvelle Revue Française*, marzo de 1964. *Les mots et les choses*, NRF, 1966.	Diferencia, semejanza, identidad. La diferencia y la repetición en el simulacro.
Freud (S.)	*Passim*. A partir de 1918.	La repetición en el inconsciente. Repetición, Eros e Instinto de muerte.
Geoffroy-Saint-Hilaire (E.)	*Principes de philosophie zoologique*, París, 1830. *Notions synthétiques et historiques de philosophie naturelle*, París, 1837.	Lógica de la diferencia en biología.
Ghyka (M.)	*Le nombre d'or*, NRF, 1931.	Repetición estática y dinámica, simetría y disimetría.
Gilson (E.)	*Jean Duns Scot*, Vrin, 1952.	Diferencia, analogía, univocidad.
Gombrowicz (W.)	* *Ferdydurke*, tr. fr., Juilliard, 1958. * *Cosmos*, tr. fr., Denoël, 1966.	Caos, diferencia y repetición.
Gredt (J.)	*Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, I, Friburgo, 7a. ed., 1937.	Analogía y lógica de la diferencia según Aristóteles.
Griss (G.-F.-C.)	* «Logique des mathématiques intuitionnistes sans négation», *C. R. Ac. des Sc.*, noviembre de 1948. **Sur la négation*, Synthèse, Bussum, Amsterdam, 1948-1949.	Distancia o diferencia positiva en lógica y matemáticas.

Gueroult (M.)	*La philosophie transcendentale de Salomon Maïmon*, Alcan, 1929. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Les Belles-Lettres, 1930.	Filosofía de la diferencia en el poskantismo.
	«Espace, point et vide chez Leibniz», *Revue de Métaphysique et de Morale.*	Distancia y diferencia según Leibniz.
Guillaume (G.)	*Passim.*	Lógica de la diferencia en el lenguaje.
Guiraud (P.)	*Psychiatrie clinique*, Le François, 1956, reed. de la «Psychiatrie du médecin clinicien», 1922. «Analyse du symptôme stéréotypie», *L'Encéphale*, noviembre de 1936.	Iteraciones y estereotipias en psiquiatría.
Gurvitch (G.)	*Dialectique et sociologie*, Flammarion, 1962.	Diferencia y oposición en la dialéctica.
Hegel (G. W. F.)	*Passim.*	Lógica y ontología de la diferencia (diferencia, negación, oposición, contradicción).
Heidegger (M.)	*Passim.*	La diferencia ontológica (Ser, diferencia y pregunta).
Heyting (A.)	*Les fondements mathématiques, intuitionnisme, théorie de la démonstration*, 1934, tr. fr., Gauthier-Villars.	Distancia o diferencia positiva según Griss, en lógica y matemática.
Hölderlin (F.)	*Remarques sur Oedipe. Remarques sur Antigone*, 1804, tr. fr., 10/18.	La diferencia, la forma del tiempo y la cesura.
Hume (D.)	*Traité de la Nature Humaine*, 1739, tr. fr., Aubier.	Repetición física, contracción, cambio: el problema del hábito.

Hyppolite (J.)	*Logique et existence*, PUF, 1953.	Lógica y ontología de la diferencia según Hegel.
Joachim de Flore	*L'Evangile éternel*, tr. fr., Rieder.	Repetición, historia universal y fe.
Joyce (J.)	* *Finnegan's Wake*, Faker, 1939.	Caos, diferencia y repetición.
Jung (C. G.)	*Le moi et l'inconscient*, 1935, tr. fr., NRF.	Inconsciente, problema y diferenciación.
Kant (E.)	*Prolégomènes*, 1783, tr. fr., Vrin. *Critique de la raison pure*, 1787, 2a. ed., tr. fr., Gibert.	Diferencia interna e intrínseca. Lo indeterminado, lo determinable y la determinación en el Yo [Je] pienso y en la Idea. Diferencia de las facultades.
Kierkegaard (S.)	*La répétition*, 1843, tr. fr., Tisseau. *Crainte et tremblement*, 1843, tr. fr., Aubier. *Le concept d'angoisse*, 1844, tr. fr., NRF. *Les miettes philosophiques*, 1844, tr. fr., «Le caillou blanc».	Repetición, diferencia, libertad y fe.
Klossowski (P.)	*Un si funeste désir*, NRF, 1963. «Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même», en *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Ed. de Minuit, 1966. * *Le Baphomet*, Mercure, 1966.	El simulacro y la repetición: intensidad, eterno retorno y pérdida de identidad.
Lacan (J.)	*Le mythe individuel du névrosé*, CDU. *Ecrits*, Ed. du Seuil, 1966.	Diferencia y repetición en el inconsciente: el instinto de muerte.
Lagache (D.)	«Le problème du transfert», *Revue Française de Psychanalyse*, 1952.	Transferencia, hábito y repetición en el inconsciente.

Lalande (A.)	*Les illusions évolutionnistes*, Alcan, ed. de 1930. «Valeur de la différence», *Revue Philosophique*, abril de 1955.	Diferencia e identidad.
Laplanche (J.) – en colaboración con Pontalis (J.-B.)	«Fantasme originaire, fantasmes des origines, origine du fantasme», *Les Temps Modernes*, abril de 1964.	Diferencia y repetición en el fantasma.
Laroche (E.)	*Histoire de la racine NEM- en grec ancien*, Klincksieck, 1949.	La «distribución» según el griego antiguo.
Lautman (A.)	*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques*, Hermann, 1938. *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*, Hermann, 1939. *Le problème du temps*, Hermann, 1946.	Idea dialéctica, diferencial y teoría de los problemas.
Leclaire (S.)	«La mort dans la vie de l'obsédé», *La Psychanalyse*, 2, 1956. «A la recherche des principes d'une psychothérapie des psychoses», *Evolution Psychiatrique*, II, 1958. «Les éléments en jeu dans un psychanalyse», *Cahiers pour l'analyse*, 5, 1966.	Diferencia y repetición en el inconsciente y papel de las preguntas (según J. Lacan).
Leibniz	*Passim*.	Lógica y ontología de la diferencia (continuidad e indiscernibles, inconsciente diferencial).
Lévi-Strauss (C.)	*Tristes Tropiques*, Plon, 1955. *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, 1962.	Repetición estática y dinámica. Diferencia y semejanza.

Maimon (S.)	*Versuch über Transzendentalphilosophie*, VOS, 1790.	Idea diferencial y filosofía trascendental de la diferencia.
Marx (K.)	*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 1852, tr. fr., Ed. sociales.	Repetición e historia.
Meinong (A.)	«Ueber die Bedeutung des Weberschen Gesetzes», *Zschr. f. Psych. u. Phys. d. Sinnesorg.*, XI, 1896.	Diferencia e intensidad.
Meyer (F.)	*Problématique de l'évolution*, PUF, 1954.	Lógica de la diferencia en biología.
Meyerson (E.)	*Passim.*	Diferencia e identidad.
Miller (J. A.)	«La suture», *Cahiers pour l'analyse*, 1, 1966.	Diferencia y repetición en el inconsciente, según J. Lacan.
Milner (J.-C.)	«Le point du signifiant», *Cahiers pour l'analyse*, 3, 1966.	*Ibid.*
Mugler (C.)	*Deux thèmes de la cosmologie grecque*, Klincksieck, 1953.	Papel del eterno retorno en el pensamiento griego.
Nietzsche (F.)	*Werke*, Kröner.	Ontología de la diferencia y de la repetición: voluntad de poder y eterno retorno.
Ortigues (E.)	*Le discours et le symbole*, Aubier, 1962.	Lógica de la diferencia en el lenguaje según G. Guillaume.
Osborn (H. F.)	*L'origine et l'évolution de la vie*, 1917, tr. fr., Masson.	Vida, diferencia y problema.
Paliard (J.)	*Pensée implicite et perception visuelle*, PUF, 1949.	Distancia y profundidad.

Péguy (C.)	*Passim.*	Repetición, diferencia, libertad y fe. Repetición, variación y estilo.
Perrier (E.)	*Les colonies animales et la formation des organismes*, Masson, 1881.	Diferenciación y repetición en biología.
Piaget (J.)	*Introduction à l'épistémologie génétique*, PUF, 1949.	Diferencia e intensidad.
Platón	*Passim.*	Lógica y ontología de la diferencia (el método de la división y los simulacros).
Porfirio	*Isagoge*, tr. fr., Vrin.	Lógica de la diferencia según Aristóteles.
Pradines (M.)	*Traité de psychologie générale*, PUF, 1943.	Profundidad, distancia, intensidad.
Proclo	*Commentaires sur le 1er. livre des Eléments d'Euclide*, tr. fr., Desclée de Brouwer. *Commentaire du Parménide*, tr. fr., Leroux.	Dialéctica neoplatónica de la diferencia; Idea y problemas.
Proust (M.)	* *A la recherche du temps perdu*, NRF.	Diferencia y repetición en la experiencia vivida.
Renouvier (C.)	*Les labyrinthes de la métaphysique*. «La Critique philosophique», 1877.	Examen crítico de las teorías del cálculo diferencial.
Ricoeur (P.)	*De l'interprétation*, Ed. du Seuil, 1965.	Diferencia y repetición en el inconsciente según Freud.
Robbe-Grillet (A.)	* *Passim.*	Diferencia y repetición, los desplazamientos y los disfraces.

Rosenberg (H.)	*La tradition du nouveau*, 1959, tr. fr., Ed. du Minuit.	Repetición, teatro e historia.
Rosny (J.-H.) (hijo)	*Les sciences et le pluralisme*, Alcan, 1922.	Intensidad y diferencia.
Rougier (L.)	*En marge de Curie, de Carnot et d'Einstein*, Chiron, 1922.	Intensidad, disimetría y diferencia.
Rousseau (J.-J.)	* *La nouvelle Héloïse*, 1761.	La tentativa de repetición en la vida psíquica.
Roussel (R.)	* *Passim*.	Diferencia y repetición, variación y estilo.
Russell (B.)	*The principles of mathematics*, Allen & Unwin, 1903.	Diferencia, distancia, intensidad.
Ruyer (R.)	*Eléments de psychobiologie*, PUF, 1946. *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, 1958.	La diferenciación biológica.
	«Le relief axiologique et le sentiment de la profondeur», *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio de 1956.	Profundidad, diferencia, oposición.
Saussure (F. de)	*Cours de linguistique générale*, Payot, 1916.	Lógica estructural de la diferencia en el lenguaje.
Schelling (F. W.)	*Essais*, tr. fr., Aubier. *Les âges du monde*, 1815, tr. fr., Aubier.	Diferencia, potencia y fondo.
Schuhl (P.-M.)	*Etudes platoniciennes*, PUF, 1960.	Repetición, variación y estilo en Platón.
Selme (L.)	*Principe de Carnot contre formule empirique de Clausius*, Givors, 1917.	Intensidad, diferencia y entropía.

Servien (P.)	*Principes d'esthétique*, Boivin, 1935. *Science et poésie*, Flammarion, 1947.	Igualdad y repetición.
Simondon (G.)	*L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, 1964.	Diferencia, singularidad e individualidad.
Sollers (P.)	En «Débat sur le roman», *Tel Quel*, 17, 1964. * *Drame*, Ed. du Seuil, 1965.	Problema, diferencia y repetición en la obra de arte.
Spinoza	*Ethique.*	Univocidad, distinción formal y diferencia individuante.
Tarde (G.)	*Passim.*	Diferencia y repetición como categorías de la Naturaleza y del Espíritu.
Tournier (M.)	* *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, NRF, 1967.	El Otro y la diferencia.
Trubetzkoy	*Principes de phonologie*, 1939, tr. fr., Klincksieck.	Lógica estructural de la diferencia en el lenguaje.
Verriest (G.)	* «Evariste Galois et la théorie des équations algébriques», en *Oeuvres mathématiques* de Galois, Gauthier-Villars, 1961.	Teoría de los problemas y determinación según Galois.
Vialleton (L.)	*Membres et ceintures des Vertébrés Tétrapodes*, Doin, 1924.	La diferenciación biológica.
Vico (J.-B.)	*La science nouvelle*, 1744, tr. fr., Nagel.	Repetición e historia universal.
Vuillemin (J.)	*L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, PUF, 1954.	Filosofía de la diferencia en el postkantismo y papel de las cantidades intensivas en la in-

		terpretación de H. Cohen.
	Philosophie de l'Algèbre, PUF, 1962.	Teoría de los problemas y determinación según Abel y Galois.
Wahl (J.)	*Passim*.	Dialéctica y diferencia.
Warrain (F.)	*L'oeuvre philosophique de Hoëné Wronski*, Vega, 1933.	Filosofía de la diferencia según Wronski.
Weismann (A.)	*Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle*, tr. fr., Reinwald, 1892.	La diferencia en biología.
Wronski (H.)	* *Philosophie de l'infini*, 1814. * «Philosophie de la technie algorithmique», 1817, en *Oeuvres mathématiques*, Hermann.	La Idea diferencial y la interpretación del cálculo.

Son escasos los filósofos contemporáneos que han llegado a tener la influencia de la que ya en vida disfrutó Gilles Deleuze. Desde sus primeros trabajos sobre autores clásicos como Hume o Spinoza hasta sus obras consideradas mayores, *Lógica del sentido* y *El Antiedipo*, Deleuze se singularizó en el mundo del pensamiento como uno de sus oficiantes más creativos y libertarios. No sólo fue un riguroso conocedor de la historia de la filosofía, a la que volcó en su enseñanza universitaria y en libros como *Empirismo y subjetividad* y *Nietzsche y la filosofía*, fue también creador de una obra original y crítica (disruptiva), en la que el pensamiento opera como invención y no como mera exégesis. Tanto cuando celebra a la paradoja como fundamento del sentido en el lenguaje como al recurrir a escritores como Jarry o Scott Fitzgerald o cineastas como Godard, Deleuze usa la filosofía como un músculo, como un órgano vivo, a fin de hacer de los conceptos —unidades mínimas de la actividad filosófica— nichos germinales de ideas. *Diferencia y repetición* fue escrito en 1968, año significativo del siglo XX, en la misma época en que Deleuze preparaba *Lógica del sentido*. Ambos libros pueden ser considerados picos gemelos de un mismo proyecto, la primera exposición a fondo de los temas que acompañarían al autor en las siguientes tres décadas. En este libro se analiza un viejo problema filosófico: ¿por qué hay diferencia y no solamente repetición, copia, mímesis?, o lo que es igual, se nos enfrenta a la pregunta: ¿por qué hay libertad de creación en el mundo y no sólo sujeción a la representación? En su libro, casi un tratado sobre el tema, se practica una autopsia exhaustiva de la cuestión a través del análisis de la historia de algunos conceptos filosóficos: la diferencia y la repetición, lo mismo y lo otro, lo idéntico y lo dispar. El proyecto del autor no consiste únicamente en generar un «efecto de saber», sino en afirmar la diferencia, liberándola de los límites que le impone la representación, para transformar al pensamiento en una actividad libertaria. Si se restaura la potencia de la diferencia, lo «problemático» es aceptado entonces como una condición de la vida y un estado del mundo y no como error o residuo eliminable. Por eso

(Continúa en la segunda solapa.)

(Viene de la primera solapa.)

mismo, se le hace imprescindible a Deleuze develar las relaciones que vinculan la diferencia a la intensidad y el acontecimiento vitales tanto como la repetición a la jerarquización identitaria, pero también pensar su mutua pertenencia. Si recordamos a Gilles Deleuze, pocos años después de su muerte, como un pensador fundamental del siglo, es justamente porque en cada uno de sus libros la filosofía fue celebrada como un arte del pensar y practicada como una política libertaria del pensamiento.

FILOSOFIA

Gilles Deleuze
Diferencia y repetición

Alguna vez Michel Foucault pronosticó que la filosofía del siglo XXI sería «deleuziana». En verdad, ya antes de la muerte de Gilles Deleuze sus obras se habían transformado en referencia ineludible del pensamiento contemporáneo. Tanto en sus trabajos sobre otros filósofos (Nietzsche, Spinoza, Bergson) como en sus obras mayores, algunas de ellas realizadas conjuntamente con Félix Guattari, Deleuze desplegó un pensamiento creativo, libre y libertario. Justamente, esas son las señas de identidad que fueron apreciadas por sus numerosos lectores, quienes trascendieron el círculo de especialistas en que tantos pensadores quedan atrapados. Diferencia y repetición es un libro mayor de Gilles Deleuze, un trabajo exhaustivo sobre la historia de los conceptos filosóficos, y a la vez la exposición brillante de un modo de pensar problematizador y desapaciguante. Contra el espíritu conservador, Deleuze restaura en este libro la potencia creativa de la filosofía.

ISBN 950-518-361-5

9 789505 183616

Cubierta: Diseño A

Amorrortu/*editores*